

النظرية السياسية الإسلامية

في حقوق الإنسان الشرعية - دراسة مقارنة



أ.د. محمد أحمد مفتي

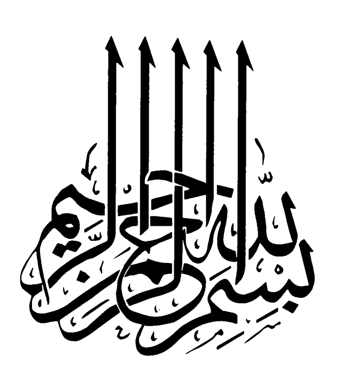
د. سامي صالح الوكيل

النظرية السياسية الإسلامية

في حقوق الإنسان الشرعية ـ دراسة مقارنة

النظرية السياسية الإسلامية

في حقوق الإنسان الشرعية ـ دراسة مقارنة



النظرية السياسية الإسلامية

في حقوق الإنسان الشرعية - دراسة مقارنة

إعداد

أ.د. محمد أحمد مفتي   د. سامي صالح الوكيل



Studies and Research

النظرية السياسية الإسلامية

في حقوق الإنسان الشرعية

أ.د. محمد أحمد مفتي

د. سامي صالح الوكيل

الطبعة الثانية

١٤٣٦هـ/٢٠١٥م

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب
لا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المركز»



Business center 2 Queen
Caroline Street, Hammersmith,
London W6 9DX, UK

www. Takween-center.com
info@Takween-center.com

تصميم الغلاف :



+966 5 03 802 799
المملكة العربية السعودية – الخبر
eyadmousa@gmail.com

الفهرس

الموضوع	الصفحة

تقديم[1]

بقلم: عمر عبيد حسنه

الحمد لله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم، وكرمه على جميع خلقه، وميزه بالعقل، وشرفه بالدين، نفخ فيه من روحه، وأسجد له ملائكته، وأسكنه جنته، وحرره من العبودية لغيره، وأعتقه من ربقة الذل والاستبداد والاستعباد في الأرض، وشرع له طريق الخير في الدنيا والآخرة، فهو دائماً يعيش إحدى الحسنيين: السعادة أو الشهادة.

والصلاة والسلام على محمدٍ الذي كانت الغاية من إرساله إلحاق الرحمة بالناس جميعاً، قال تعالى: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. فالرحمة مرحلة فوق مرحلة العدل، وتقرير الحقوق، وتحديد

(١) هذا التقديم كتبه الشيخ عمر بن عبيد حسنه للكتاب في طبعته الأولى، التي صدرت ضمن سلسلة كتاب الأمة، التي يصدرها مركز البحوث والمعلومات، برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، في دولة قطر. (الناشر)

الواجبات، فهي لون من الإحسان، لا يقتصر على إعطائنا كل ذي حق حقه، بل يتجاوز ذلك إلى التنازل له عن بعض حقوقنا، رحمة به، وإحساناً له، فيكون الإنسان بالإسلام، إنسان الواجب، الذي يستشعر مسؤوليته، ويقوم بواجبه، قبل أن يحس بحقه، ويطالب بهن **وبعد**:

فهذا كتاب الأمة الخامس والعشرون: «النظرية السياسية الإسلامية في حقوق الإنسان الشرعية.. دراسة مقارنة» للدكتورين: محمد أحمد مفتي، وسامي صالح الوكيل، في سلسلة الكتب، التي يصدرها مركز البحوث والمعلومات، برئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية، في دولة قطر، مساهمة في تحقيق الوعي الحضاري، والتحصين الثقافي، وإعادة تشكيل، وبناء الشخصية المسلمة، بعد أن افتقدت كثيراً من فاعليتها، ومنهجيتها، وصوابها، وغابت عن أداء رسالتها الخالدة، والقيام بدورها الإنساني في القيادة للناس، والشهادة عليهم، وتقويم حياتهم بشرع الله، إلى درجة كادت تضيع معها معالم الشخصية الحضارية التاريخية للأمة.

ولا شك أن غياب الإنسان الأنموذج المتجسد بالمسلم ـ كما جاءت به النبوة ـ عن ساحة الشهود الحضاري، وقعوده عن أداء رسالته، ساهم بشكل سلبي في عملية الضياع عن الحق، الذي تعاني منه البشرية، والضلال عن الهدف والغاية، التي من أجلها خلق الإنسان. إن هذا الغياب مكن

للأرباب ـ الطواغيت ـ الظهور من جديد، والتحكيم برقاب البشر، تحت شتى العناوين والمسوغات، والفلسفات، ذلك أن مصدر الشر تاريخياً، وإلغاء إنسانية الإنسان، وإسقاط حقوقه، وإهدار آدميته وكرامته، كان دائماً كامناً في تسلط الإنسان على الإنسان، وأن هذا التسلط أخذ أشكالاً متعددة، وتطور تاريخياً مع رحلة الإنسان الطويلة، ليظهر بمظاهر شتى، وكلما اكتشف لون من ألوان التسلط، استبدل به الطواغيت لوناً آخر، يظن الناس بادئ الرأي أن فيه الخلاص، فيسعون غليه، ويصفقون له، ثم لا يلبث أن تتكشف نواياه، وتكوي جلودهم وجباههم ممارساته، فيحاولون مواجهته، في الوقت الذي يحضر الطواغيت لوناً جديداً، وهكذا. فالتسلط هو التسلط، مهما اختلفت أشكاله، وتغيرت شعاراته، ورجاله، وعناوينه.

لقد أخذ التسلط في مرحلة من مراحل التاريخ شكل ملك الأرض، لمن يعمل فيها، وهو ما يعرف بعهود الإقطاع أو عهود الأسياد وأقنان الأرض في أوروبا، حيث كان الإنسان الرقيق أهون من تراب الأرض، يباع ويشرى، دون أن يكون له أدنى رأى؛ كأدوات الزراعة، وكان ذلك ثمرة لفلسفات تقول: بأن الناس ـ بأصل الخلق ـ طبقتان: أسياد وعبيد، وأن الله خلق العبيد لخدمة الأسياد، لذلك فلا أمل في التغيير، ولا مجال للاعتراض على خلق الله أو الرفض

لقانونه، ولا يخرج كتاب جمهورية أفلاطون الفاضلة، الذي حاول فيه وضع ملامح الصورة المثلى للمجتمع والإنسان، من وجهة نظره، عن تقرير هذه الطبقية وفلسفتها، ومحاولة إقناع الناس بها. والمعروف أن الميراث الثقافي اليوناني والروماني، هو أصل الحضارة الأوروبية الحديثة، بشقيها: الرأسمالي والماركسي على حدٍ سواء وإن اختلفت اليوم صورة الإخراج بين الرأسمالية والماركسية في لون العبودية، لكن الحقيقة واحدة.

كما أخذ التسلط في مرحلة من مراحل الرحلة البشرية، شكل صاحب العمل، أو رب العمل، الذي لم يكن يهمه إلا زيادة وجودة الإنتاج، ولو على حساب صحة العامل، وسنه، وحتى حياته، دون أية ضمانات أو حقوق، أو تشريعات تأمين. ولما حلت الآلة محل العامل في الثورة الصناعية، لم يمنع ذلك أرباب العمل من طرد جميع العمال، والإلقاء بهم خارج المعامل، نهباً للفقر والعوز، والجهل والمرض، وكان رد الفعل لهذا الظلم الاجتماعي، تكتل العمال، وثوراتهم، وتظاهراتهم، ومن ثم تشكيل النقابات، واستصدار تشريعات التأمين الاجتماعي، التي تحدد ساعات العمل، وتؤمّن ضد إصابته، وتضمن المرض والشيخوخة، لقد كانت رحلة معاناة شاقة دفع الإنسان في طريقها الأثمان الباهظة.

وأخذ التسلط شكلاً آخر، استطاع فيه الأرباب الجدد

من دون الله، أن يحركوا أحقاد العمال، ويجمعوها، ويكتلوها، ويتداحوا بها باتجاه الأرباب القدامى من القياصرة، ليحلوا محلهم، فجاء التسلط الجديد هذه المرة باسم: الطبقة العاملة صاحبة المصلحة الحقيقة في الثورة، وإذ بالعمال بعد وصول المتسلطين الجدد إلى السلطة على أكتافهم، يسامون أشد الخسف، ويذوقون أعتى ألوان الظلم والاضطهاد. لقد كان العامل قبل الثورة التي قامت باسمه، إنساناً مسلوب الحقوق، فألغى الأرباب الجدد الإنسان أصلاً، ولم يكتفوا بإلغاء إنسانيته وإسقاطها؛ وعاشوا بذخ وترف القياصرة لكن هذه المرة باسم العدل الاجتماعي، والاشتراكية العلمية، وإلغاء التملك الفردي، الذي كان بنظرهم سبب البلاء كله، والظلم والصراع الاجتماعي، وإذ بملكياتهم تفوق كل تصور، فجاء ظلمهم الاجتماعي، واستبدادهم السياسي، أشد وأنكى من الرأسمالي الذي قاموا على أنقاضه، فكانوا أكثر امتداداً في فترات الحكم، من ملوك القرون الوسطى، وكانوا أكثر فسوقاً من الأباطرة.

كما عانى الإنسان لوناً آخر من التسلط، كان أدهى وأعتى، حيث ابتلي بمن يتسلط على دنياه وأخراه معاً، وذلك عندما أخذ التسلط شكل طبقة رجال الدين، التي أعطت نفسها من الامتيازات، ما يجعلها تمارس عملية التحليل والتحريم، والتحكم بسلوك البشر، ونواياهم، والحكم على

مصائرهم، فهي محل العفو، والغفران، والحرمان.. وخطورة التسلط الجديد، أنه يمارس باسم الله، من المتحدثين باسمه، المحتكرين لدينه، وفهم كتابه، فهم وحدهم حملة الكتاب المقدس، الذين يتصرفون في ملك الله، في الدنيا والآخرة، ويمتلكون بزعمهم المغفرة لمن يعترف لهم بفعاله، ويبيعون قطعاً من أرض الجنة بصكوك الغفران في محاولة لابتزاز أموال الناس بالباطل، و﴿إِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلْأَحْبَارِ وَٱلرُّهْبَانِ لَيَأْكُلُونَ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ﴾ [التوبة: ٣٤]، فاستعبد الإنسان بشعارات الدين، حيث أعطى رجل الدين نفسه وهو مخلوق مثل الآخرين له خطأه وصوابه، وشذوذه وانحرافه، الحق في أن يتصرف في دنياهم وآخرتهم، فكان لا بد للإنسان بعد هذه المعاناة من إسقاط هؤلاء الأرباب الدينيين بثورات الرفض التي أثمرت البروتستانتية قديماً ولاهوت التحرير حديثاً، ومن ثمّ يبدأ التفتيش عن ملجأ آخر يجد فيه الخلاص.

ويمكن أن نعتبر الحكم الديني (الثيوقراطي) الذي ساد أوروبا فترة من الزمن، لوناً آخر من ألوان التسلط أيضاً.. حيث يعتبر الحاكم نفسه ظل الله على الأرض، يتصرف بالناس كيف يشاء، بأموالهم، وأعراضهم وأنفسهم، وتعتبر أية معارضة، أو مناصحة، لوناً من المروق من الدين، والاعتراض على أوامر الله.

ومن العذابات التي عاني منها الإنسان في رحلته التاريخية ولا يزال، صور التميز اللوني، فلا تزال توجد في العالم حتى اليوم صور لتعالي الرجل الأبيض، وسيادة الرجل الأبيض، وحضارة الرجل الأبيض، وحتى ولا هوت الرجل الأبيض، وقد تكون بعض الحيوانات؛ كالقطط، والكلاب، أكثر كرامة وحقوقاً من الإنسان الملون في حضارة الرجل الأبيض.

وليست نظريات التمييز العرقي والقبلي والقومي التعصبي والطائفي، بأقل هدراً وإلغاءً لحقوق الإنسان وكرامته من التميز اللوني والحكم الطبقي والإقطاعي والثيوقراطي وتحكم رجال الدين.

فكم ذاق العالم من ويلات الحروب والشرور بسبب من النظرة القومية المتعصبة التي احتلت بعض العقول؛ كنظرية صفاء العرق الجرمني التي كان شعارها: «ألمانيا فوق الجميع»، والدعاوي الفاشية التي دمرت الكثير من الجنس البشري، باسم القومية العنصرية أيضاً. ولا تزال آثار الصراع القومي، وضحاياه، تملأ تاريخ البشرية، وتتسرب إلى بعض حاضرها. ولعلم منابع التميز في الحقوق، إنما جاءت من التراث اليهودي، حيث نظرية الشعب المختار، وصبت في المصلحة اليهودية، حيث استطاع اليهود توظيف الإقليميات، والطائفيات، والتمكين لها خاصة في عالم المسلمين.

وبإمكاننا القول: بأن مهمة النبوة، تاريخياً، إنما كانت لاستنقاذ الإنسان من تسلط الإنسان، وتقرير إنسانية الإنسان، وكرامته، وحقوقه، وإيقاف عملية اتخاذ الأرباب من دون الله، والعودة بالبشرية إلى خالقها الواحد، وأسرتها الإنسانية الواحدة، وتقرير مبدأ المساواة أو حق المساواة الذي لا علاج لمشكلة الإنسان بدونه وتخليص الإنسان بالإيمان من أسباب الذل والعبودية عندما كفل له الرزق وحدد له الأجل ذلك أن معظم آيات القرآن تؤكد حقيقة أن الرزق والأجل مقسومان. فقد كلف الله الرزق، وكتب الأجل، يقول تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَن تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ ٱللَّهِ كِتَٰبًا مُّؤَجَّلًا﴾ [آل عمران: ١٤٥].. ويقول: ﴿وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾﴾ [الذاريات: ٢٢].. وهما؛ أي: الرزق والأجل، سبيلٍ الطغاة لاستذلال الشعوب، واستعبادها. فلو أدرك المؤمن ذلك يقيناً، وتربى عليه عملياً، يستحيل إذلاله. فكثير من المسلمين اليوم هم من خوف الذل، في ذل، ومن خوف الموت، في موت! فكيف، والحالة هذه، يثيرون الاقتداء بهم، والإيمان بدينهم؟!، فإذا كانت الوجهة في الإسلام واحدة، والمصدر واحداً، والخالق واحداً، فلا يبقى مجال للتسلط والتعالي.

إن صراع النبوة مع الأرباب، الذين يحاولون دائماً انتزاع سلطان الله في الأرض، ونصب أنفسهم آلهة، تتحكم بالعباد، هي قصة التاريخ الحقيقية، بل هي قصة صراع الخير

والشر، الصراع بين سلطان الله وشرعه، الذي يسوي بين الناس، والطاغوت الذي يريد تعبيد الناس له. فالمشكلة كانت ولا تزال في اتخاذ هؤلاء الأرباب، ولو أن الناس استجابوا لدعوة الأنبياء، التي أعلنوها منذ فجر البشرية، لعاشوا جميعاً في حرية، وكرامة، ومساواة وسعادة: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٦٤].. ﴿فَقَالَ يَٰقَوْمِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَٰهٍ غَيْرُهُۥٓ﴾ [الأعراف: ٦٥].

تلك هي خلاصة دعوة الرسل، التي أول ما تعني: إلغاء الأرباب من دون الله، وتحرير البشرية من تأله الإنسان على الإنسان، يشرع له، ويتصرف به كما يشاء، حتى إن عتبة الدخول إلى الإسلام تبدأ بشهادة أن لا إلٰه إلا الله، والانخلاع من سائر الألوهيات، والأرباب، التي تشكل مشكلة البشرية تاريخياً حيث لا تلبث أن تحول الزعامات إلى أرباب وأوثان، تمارس السيطرة على الناس وتهدر آدميتهم، وتتحكم بمصائرهم، وعندها تبدأ العبودية المتبادلة بحيث لا يكاد ينجو منها أحد(١). فطالب الزعامة والعلو في الأرض، هو في الحقيقة عبد لمن يعينه عليها، ويدعم وجوده،

---

(١) العبودية: لابن تيمية.

واستمراره فيها. وإن كان في الظاهر هو الزعيم، والقائد المطاع، فهو في الحقيقة عبد لمن يستمد منه التأييد، والحماية، لذلك نراه يبذل له الأموال، ويغدق عليه المناصب والهبات، من أموال الأمة، ولا يتجرأ على معاقبته على جرائمه، وشيئاً فشيئاً يصبح لبعض البشر مصلحة في تأييد ومساندة هذا الزعيم المتأله، أو ذاك؛ لأنهم يتوهمون أنهم أصحاب المصلحة الحقيقية بوجوده، فيغيب الحق والعدل، وتصبح العبودية متبادلة، ويصير الذل حاسّة من حواس الإنسان، ويبقى سبيل التحرير هو طريق النبوة، وذلك بأن يكون الله هو المولى والمستعان، ومن هنا نكتشف شدة المواجهة بين طريق النبوة، وطريق الطغاة.

فالنبوة في حقيقتها، حركة تحرير، ودعوة رحمة، وميثاق خلاص، وإن الذين يحاولون إلغاء النبوة، وتحريف النص الديني، والتعسف في تطبيقه، فمحاولاتهم في الحقيقة هي اعتداء على حقوق الإنسان. فالنبوة تعني التحرير، وتعني المساواة، التي هي روح الحقوق الإنسانية، ومنطلق الحضارات، وعمارة الأرض، فالحرية هي التي تجعل الإنسان كريماً، يأخذ امتداده الطبيعي، بخصائصه الذاتية، على أوسع مدى، موجهاً بضوابط الشرع. والأرباب يحاولون دائماً إلغاء النبوة، أو إبعاد رسالتها عن الحياة؛ لأن النبوة أقل ما يقال فيها: أنها تسويهم بغيرهم، وهم يريدون أن يكونوا آلهة للعصر.

وقد يكون من المفيد الإتيان على بعض النماذج من الإدراك العميق لمعاني النبوة في ميدان حقوق الإنسان، وبعض التطبيقات العملية.

ولعل من أبرز النماذج الدالة على إدراك دور النبوة في تحرير الإنسان، موقف ربعي بن عامر رضي الله عنه عندما سأله رستم عن دوافع الفتح والمجيء إلى بلاد فارس، فقال ربعي: «جئنا لنخرج الناس من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، ومن ضيق الدنيا، إلى سعة الدنيا والآخرة». إنه الإدراك الكامل لمدلول النبوة في تحرير الإنسان لا يحتاج إلى كثير شرح وتعليق.. جاء المسلمون لإخراج العباد في فارس من عبادة وتسلط العباد أمثالهم ـ الأكاسرة وطبقة الحكم ـ وإخراج الناس من الجور إلى العدل والمساواة، ومن تحكم الدنيا وأسرها إلى رحابة الدنيا والآخرة..

ولعل في حادثة أبي ذر الغفاري، مع بلال الحبشي رضي الله عنهما، خير أنموذج لمدلول النبوة في الواقع العملي، وإعادة صياغة الإنسان، واسترداد حقوقه المهدورة: تلاحى أبو ذر الغفاري مع بلال الحبشي، فنهر أبو ذر بلالاً قائلاً: مه يا ابن السوداء (ومه اسم فعل أمر بمعنى: أكفف)، فشكا بلال أبا ذر، إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فاستدعى الرسول أبا ذر، وقال له: إنك أمرؤ فيك جهلية، لا فضل لابن البيضاء على

ابن السوداء إلا بالتقوى، إخوانكم خولكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس، ولا يكلفه من الأمر فوق طاقته، وإذا كلفه فليعنه. . فأقسم أبو ذر أن يضع خده على الأرض، ويدوس بلال بقدمه على الخد الآخر، ليقتلع ما في نفسه من آثار الجاهلية ونظرة التمييز. ومنذ ذلك الوقت، لم يُعرف أبو ذر مِنْ غلامه.

هذه هي النبوة، وتلك هي الجاهلية.

وحادثة عمر بن الخطاب مع ابن عمرو بن العاص والقبطي، وقولته الشهيرة: متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً؟

وحادثة جبلة بن الأيهم الأمير الغساني، مع الأعرابي، عندما ضربه فهشّم وجهه، وحكم عمر للأعرابي بالاقتصاص من جبلة، وكيف رفض جبلة ذلك قائلاً: كيف يا أمير المؤمنين، وأنا أمير وهو سرقة، فكانت قولة عمر الخالدة: «لقد سوى الإسلام بينكما».

وأعتقد أن النماذج في ملحة النبوة، والخلافة الراشدة، أكثر من أن تحصى، وإن كان العالم الإسلامي اليوم، تعيش فيه أبشع صور انتهاكات إنسانية الإنسان، بسبب حيدته عن الإسلام، وإخراجه عن طريق النبوة، وفصل الدين عن الحياة، بأقدار متفاوتة بين بلد وأخر، ذلك أنه لا سبيل إلى

استعباد إنسان العالم الإسلامي، الذي يتمتع بهذا الميراث الحضاري، في حقوق الإنسان، إلا بإخراجه، ورده عن دينه ﴿وَلَا يَزَالُونَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ حَتَّىٰ يَرُدُّوكُمۡ عَن دِينِكُمۡ إِنِ ٱسۡتَطَٰعُواْۚ﴾ [البقرة: ٢١٧].

فحقوق الإنسان في الإسلام هي دين من الدين، شرعها الله، وبيّنها الرسول ﷺ، ولم يأت إقرارها نتيجة لمطالبات ومظاهرات، وعذابات وتضحيات. هي دين ـ كما أسلفنا ـ الذي يتجاوزه، أو يساعد على انتهاكه ويكون ظهيراً للمجرمين، يعاقب في الدنيا، ويحاسب في الآخرة، وهذا لا يعني أن المسلمين لم يدفعوا الثمن الباهظ لإقرارها وتحقيقها، فلقد كانت الفتوحات، والتضحيات، وشرعية الجهاد من أجلها.

إن حماية إنسانية الإنسان، هو مقصد الشريعة وغايتها، ذلك أن الشريعة، إنما جاءت لتحقيق مصالح العباد، في معاشهم ومعادهم، وأن مصالحهم لا تتحقق إلا بحماية الكليات الخمس (الضروريات الخمس)، وهذا الضروريات هي: (العقل، والدين، والنفس، والعرض، والمال). وهي في الحقيقة، حقوق الإنسان الأساسية التي لا تتحقق إنسانيته، وتحفظ كرامته، إلا بتوفيرها، وحمايتها؛ كحق الحياة، وحق حرية التدين والاختيار، وحق التملك والتصرف، وحق بناء الحياة الاجتماعية والنسل، وحق التفكير والتعبير.

والإسلام لم يكتف بتقرير هذه الحقوق، وإغراء الناس بها، والتدليل على فائدتها وأهميتها، بل اعتبر انتهاكها، والاعتداء عليها جريمة، وجعل عقوبتها نصِّية غير قابلة للاجتهاد وتقدير القضاة والحكام. وما شرعية الحدود، وهي العقوبات المحددة المنصوص عليها من الله ﷻ، والتي يعتبر تنفيذها عبادة، إذا تأملنا فيها، إلا حماية لهذه الحقوق، أو هذه الكليات.

فحد القصاص شرع لحماية حق الحياة.

وحد الحرابة لحماية حق الأمن الاجتماعي.

وحد السرقة لحماية حق التملك.

وحد الزنى لحماية النسل، وبناء الحياة الاجتماعية.

وحد القذف لحماية حق الإنسان بسلامة السمعة والعرض.

وحد الشرب لحماية حق الفكر والإرادة، وحماية العقل مما يغتاله من الخمر والمخدرات.

فالحقوق دين، والاعتداء عليها جريمة، وعقوبة المعتدي حدّية لا مجال فيها للاجتهاد.

وأكثر من ذلك، حيث يعتبر كثيرٍ من الفقهاء أن هذه الحقوق هي في حقيقتها حقوق لله ﷻ، تشريفاً لها وتعظيماً، وحدود شرعية لا يجوز تعديها أو انتهاكها؛ لأن انتهاكها عدوان على دين الله.

ذلك أن بعض الحقوق، وإن تنازل أصحابها عن حقهم في العقوبة، في حالة الاعتداء عليها، فإن هذا التنازل لا يسقط العقوبة، فكل تكليف حكم لله، وكل حكم شرعي مصلحة وحق للعبد، وقولنا: إن حقوق الإنسان في الإسلام دين، فمعنى ذلك أنه لا يغني فيها التظاهر، الشعار، عن الحقيقة؛ لأن الله يعلم السر وأخفى، وقد نهي المسلمون أن يقولوا ما لا يفعلون قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَ تَقُولُونَ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٢ كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ ۝٣﴾ [الصف: ٢، ٣].

حيث رفض الإسلام فكرة الشعارات التي لا نصيب لها من الواقع، واعتبرها من التضليل الثقافي، والزيف الاجتماعي، الذي لا يغني عن صاحبه شيئاً، بل يأثم صاحبه. فمن خالف قوله فعله، فكأنما يوبخ نفسه، فلا بد إذن من اقتران الإيمان بالعمل، والعلم بالحكمة والهدف.

وطالما قررنا أن هذه الحقوق دين وعقيدة بالنسبة للمسلم، يحرم انتهاكها، وأنها حقوق الله، وحدوده الشرعية، لها ما لها في حياة الإنسان، لذلك لم يدع الإسلام أمر تحديدها وتقريرها للإنسان؛ لأن الإنسان مدفوع غالباً بتحقيق مصالحه، ومصالح قومه، وقبيلته، وحزبه، وطبقته، وجنسه، وطائفته، وأحياناً لونه، لذلك لا بد أن تأتي تشريعاته متأثرة بذلك كله، وقد ينقلب رأيه من زمن لآخر بحسب ظروفه.

وقد يرى من الحقوق وهو في مقاعد المعارضة، ما لا يراه وهو في مواقع الحكم، وكثير من الذين يعملون في مواقع السياسة والحكم اليوم، كانوا ينتصرون للحرية والديمقراطية، قبل الوصول إلى السلطة، ومن ثم أصبحوا بعد الحكم من سدنة الاستبداد السياسي وطواغيته، مارسوا ألواناً من التعسف والقمع الديمقراطي! ما لا يعلم مداه إلا الله، إضافة إلى أن الإنسان: علمه محدود برؤيته، ومواهبه، وكسبه، وعمره محدود، يمنعه من الإحاطة بالماضي والحاضر والمستقبل حتى لو افترضنا فيه الموضوعية. لذلك نقول هنا: بأن الله الذي خلق الإنسان هو أعلم بالحقوق والتشريعات، التي تحقق له السعادة، والمصلحة، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٤﴾﴾ [الملك: ١٤]؟.

إضافة إلى أن موضوع تشريع الحقوق، لو أوكل للإنسان لشرع من الحقوق ما يناسبه، وقد يأتي تشريعه تسلطاً على الآخرين، هذا من جانب، ومن جانب آخر لا توجد الضمانات، التي تحمل الآخرين، على قبول رأيه وتشريعه للحقوق، وهو إنسان مثلهم، علاوة عن أن مثل هذه التشريعات تأتي عادة وسيلة للتحكم بالآخرين. أما عندما تكون من عند الله، يتساوى أمامها الجميع، وتبرأ من الغرض والهوى، وتحقق الاستقرار، وتنسخ فكرة أن يتخذ الناس بعضهم أرباباً من دون الله، إلى جانب ما يمتاز به الحق الذي

شرعه الله، ومنحه من القدسية، الأمر الذي يجعل الإنسان متحمساً للالتزام به في السر والعلن، لما يترتب على ذلك من ثواب وعقاب، وبهذا نقول: إن الإسلام اعتبر الحقوق الإنسانية حقوقاً وواجبات معاً، فهو لم يكتف بإقرار الحق، وإنما أوجب الحفاظ عليه، ولم يكتف بإقرار حق التعبير والتفكير، وحرية القول، وإنما أوجب على المسلم الصدع بقول الحق والتضحية في سبيله، واعتبره في بعض المراحل من أعلى أنواع الجهاد، «إن من أعظم الجهاد قولة حق عند سلطان جائر»، كما أن الإسلام منح حق الحياة، وأوجب الحفاظ عليه، واعتبر الاعتداء عليه اعتداء على الناس جميعاً.

قال تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَٰلِكَ كَتَبْنَا عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ أَنَّهُۥ مَن قَتَلَ نَفْسًۢا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِى ٱلْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ ٱلنَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَآ أَحْيَا ٱلنَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، ورتب عقوبة القصاص حماية للحق فقال تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾ [البقرة: ١٧٩]، وحرم على الإنسان التصرف غير الشرعي بهذه الحقوق، فحرم عليه الانتحار، وتناول السم، وعدم استعمال الدواء، ورخص العبادة التي قد تصل إلى مرحلة تهديد الحياة.

ويحسن أن نشير هنا إلى أن الإسلام ربى الإنسان على

الحس بالواجب؛ لأن الإنسان بطبعه يخف للمطالبة بحقه، ويتثاقل عن القيام بواجبه، لذلك كان لا بد من علاج للبناء الإنساني في هذه النقطة، فلعلنا نقول: إن إنسان الحق هو أقرب بطبعه للأخذ والاستهلاك، أما إنسان الواجب الذي رباه الإسلام فهو إنسان العطاء والإنتاج، هو الإنسان الذي يبني ويعمر الأرض، ويحمي البناء، ويستشعر مسؤوليته تجاه الآخرين، أما الإكثار من الكلام عن الحق دون التنبه إلى قضية الواجب، فيمكن أن يبني الإنسان، الذي لا يستشعر إلا ذاته ومصلحته، ولا يبحر إلا باتجاه نفسه، وكأن المطلوب للعالم اليوم: وجود رواد ونماذج يحسون بواجباتهم، أكثر من إحساسهم بحقوقهم؛ لأن معظم الناس في الساحة الإسلامية ـ مع الأسف ـ وغيرها من الذين يعملون ـ بحسب الظاهر ـ لمبادئهم، ودعواتهم، إنما يعملون في الحقيقة لأنفسهم، يحسون بحقوقهم، وينسون واجباتهم.

ولا بد أن نعترف أن الإنسان في معظم أنحاء العالم الإسلامي اليوم، يعيش وضعاً مأساوياً يفتقد معه إنسانيته، ويطارد في طعامه، وشرابه، وحياته، وعرضه، وأمنه، والمؤسف أن تتم هذه المآسي تحت شعارات الحرية، والديمقراطية، والعدل الاجتماعي، ولعل ذلك من أشد الفتن التي يعيشها المسلم اليوم، صاحب ذلك الميراث الثقافي، في الحضارة وحقوق الإنسان، ولولا أن المبادئ الإسلامية

في الإطار العام وإطار حقوق الإنسان خاصة، أثبتت نجاحها وصوابها التاريخي، لقادت كثيراً من الناس إلى التشكك فيها؛ لأن الممارسات التي يعيشها العالم الإسلامي تزلزل كل عقل، وتقضي على كل أمل، خاصة وأن حقوق الإنسان العامة، مكفولة بالغرب بأقدار لا تقاس بواقع العالم الإسلامي اليوم إلا من رحم الله.

لقد أقيمت لها المؤسسات، ووضعت لها التشريعات، وشكلت لها اللجان، والمنظمات، إلى درجة ـ وهذا مزيد فتنة ـ قد يجد معها المسلم أن كرامته وحقوقه محفوظة في الغرب غير المسلم أكثر منها في بلده! ولا ندري، فلعل إشاعة أنظمة الاستبداد السياسي، والظلم الاجتماعي في معظم أنحاء العالم الإسلامي، ومحاولة إخراجه عن الإسلام، وإسقاط الإسلام من نفوس أبنائه بوسيلة، أو بأخرى، هو المخطط الذي بدأ يؤتي أكله اليوم، لتسهل عملية السيطرة عليه والتحكم به. فقد تجد بعض لجان حقوق الإنسان، ومنظمات العفو الدولية، تتقدم لتدافع عن الحقوق المهدورة، والإنسان المطارد في العالم الإسلامي، فكيف والحالة هذه اليوم، نستطيع أن نرتقي بالفرد المسلم، ليتجاوز الصورة إلى الحقيقة، ويفرق بين المبادئ التي درسها، والتطبيقات التي يراها؟ لذلك قد لا يكون غريباً ما نراه من الهروب إلى التاريخ، والالتجاء والاعتصام به؛ لأن واقعنا تصدق فيه قوله: «اقرأ تفرح، جرب تحزن».

ولا شك أن التجربة الحضارية الإسلامية، في إطار الحقوق الإنسانية، كتبت في التاريخ وحفرت في الواقع، صفحات لا تنسى، مما يؤكد أن الإدانة اليوم لا بد أن تنصرف إلى الممارسة السيئة التي لا يمكن أن تنال من المبدأ الذي أثبت جدارته عندما كانت الممارسة صحيحة في مرحلة النبوة والخلافة الراشدة، وفي فترات التاريخ المتعددة كلما صوب المسار.

وبذلك يختلف الإسلام عن جميع المبادئ والنظريات المطروحة، والتي يحاول أصحابها الإلقاء بتبعة فشلها على التطبيق، وليس على النظرية، ذلك أن تلك النظريات لم تؤكد صلاحيتها، إطلاقاً في أية مرحلة تطبيقية من مراحل التاريخ، بل جاء الفساد من النظرية والتطبيق معاً.

لقد كان شعار الإسلام العالمي في إطار حقوق الإنسان قوله تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، و﴿لَّسۡتَ عَلَيۡهِم بِمُصَيۡطِرٍ ٢٢﴾ [الغاشية: ٢٢]، و﴿أَفَأَنتَ تُكۡرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُواْ مُؤۡمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]. وجاء الواقع العملي ليؤكد الالتزام بهذا الشعار، والانضباط به، فلقد وصلت الدولة الإسلامية إلى مرحلة لا يمكن لأحد إلا الله أن يحاسبها على مسالكها، ومع ذلك احتفظت بمواطنين لا يؤمنون بعقيدتها، لهم ما للمؤمنين وعليهم ما على المؤمنين، لهم حق الأمن والحرية والاستجارة ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ

كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ﴾ [التوبة: ٦]. بهذا خلد الإسلام؛ لأنه احتفظ بإنسانية الإنسان، وكرامته عندما اعترف باختياره. فالإنسان في خلاصة القول: هو المخلوق المختار، ذلك أن عمليات القسر والإكراه، على عقيدة ما، لا تصنع قناعة، وإنما تضع أقنعة يعيش الإنسان معها معذباً، مزدوج الشخصية، بين قناعاته، وما يفرض عليه، وعندها إما أن يسقط الإنسان، وإما أن يسقط النظام الذي يمارس الإكراه، وإما أن تستمر رحلة العذاب والشقاء البشري. ومن خلال استقراء التاريخ، وقراءة الواقع، يصل الإنسان إلى حقيقة لا بد من التأكيد عليها، وهي: أن قناعة الإنسان وإيمانه، أقوى من كل وسائل الإكراه. ولعل ما حدث في دول المعسكر الشرقي، حيث نشهد اليوم سقوط الدكتاتوريات العسكرية، والدكتاتوريات الحزبية، التي حاولت على مدى سبعين سنة حراسة المبادئ بالحراب، وحمايتها بالأسوار، وإلغاء الإنسان، بعقيدته وعبادته، وتربى جيلان على فلسفاتها؛ خير دليل على أن الإيمان أقوى وأمضى، فالأمم أقوى من الحكومات، والعقائد أبقى من الفلسفات، وأن الأرباب المزيفة لا تلبث أن تنكشف حقيقتها، ويفتضح مخبوءها. وهنا ندرك قيمة الإيمان بالله، وما يمنحه للإنسان من وقاية من اليأس، وصمود أمام الظلم، وصبر على تقلب الابتلاءات.

والحقيقة التي لا بد من ذكرها هنا أيضاً هي أن العقد الأخير من القرن العشرين يمكن أن يسمى بحق: عقد حقوق الإنسان، إلى درجة أصبح معها الدفاع عن حقوق الإنسان هو الصوت المسموع عالمياً، ويحق لنا أن نتساءل هنا: أين موقع الخطاب الإسلامي الذي يستطيع تجاوز الواقع البئيس في العالم الإسلامي ليطرح فلسفة حقوق الإنسان في الإسلام، ويقدم الصور النقية للمجتمع الفاضل، من خير القرون، التي تغري الناس، بعد أن أفلست الفلسفات، وسقطت التجارب، والممارسات؟ وقد يكون المطروح اليوم: كيف يمكن أن نعيد للخطاب الإسلامي بعده العالمي والإنساني، ونرتفع به عن مستوى الاهتمامات الصغيرة والمحلية، التي نشغل بها، لنهتم بقضايا الإنسان أينما كان، في العدل، والحرية، والسلام، والمساواة، والتنمية، والأمن الغذائي، ونعيد الإسلام إلى مرحلة الشهود الحضاري، ونرتقي به، لنكون بمستوى الخطاب الإسلامي، ومستوى العصر في وقت واحد.

إننا نشكو اليوم في كتاباتنا، ومؤلفاتنا، وخطبنا، ووعظنا، من هذا السيل الإعلامي الذي يحاصرنا، والبث المباشر الذي يقترب منا يحمل إلينا ثقافات ومبادئ الأمم الأخرى، ويعبد أمتنا لتلك الثقافات، وذلك بسبب من تقدم وسائل الاتصال، وإلغاء المسافات وتطور وسائل النقل،

وإلغاء الحدود والسدود، ودخول العالم في مرحلة الدولة الإعلامية الواحدة، وما ذلك إلا لأننا لا نرى إلا الوجه السلبي للموضوع، وذلك لعدم قدرتنا، وعجزنا عن التعامل الإيجابي المطلوب. لماذا لا نعتبر أن هذه التسهيلات تمنحنا فرصة للوصول بالخطاب الإسلامي إلى العالم، وتمكننا من عملية البلاغ المبين لإبراز صورة حقوق الإنسان في الإسلام، وما يتمتع به المجتمع الذي يلتزم الإسلام من إنسانية سعيدة، وبذلك ننقذ الإنسان من مأساته التي يعيشها؟

وبعد:

فنعتقد أن الكتاب الذي نقدمه في السلسلة اليوم، جاء في الوقت المناسب وأنه يثير موضوع حقوق الإنسان في الشريعة، ويثري جوانبه في دراسة مقارنة، مدعمة بالنصوص والمراجع والوقائع، ويجتهد مؤلفاه ـ جزاهم الله خيراً ـ للإسهام المقدور بهذا الموضوع الهام الذي يمكن اعتباره القضية المحورية في العقد الأخير من القرن العشرين، والتي سوف تستقبل بداية القرن الحادي والعشرين، حيث تبرز قضية حقوق الإنسان على الساحة من جديد كمقياس للتقدم، ومحور وهدف له، رغم الإنجازات العلمية المادية الباهرة في أكثر من مجال، حيث لا يغني التقدم في وسائل الإنسان مع غياب كرامة الإنسان. ولعل المسلمين بعون من الله، يصبحون قادرين على الارتفاع بالخطاب الإسلامي إلى

مستوى إسلامهم وعصرهم، ليستأنفوا دورهم في الشهادة والقيادة، بحيث يقدمون نماذج تثير الإقتداء، وتخلص الإنسان في العالم من معاناته وإسماع العالم من جديد النداء الخالد: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ﴾ [آل عمران: ٦٤]. . والحمد لله رب العالمين. .

مقدمة

أصبحت فكرة حقوق الإنسان، والدعوة إليها، من الأمور الجوهرية في المجتمعات المعاصرة. وارتبط قيام مبادئ حقوق الإنسان والدفاع عنها في العصر الحديث، سواء في المجتمعات التي تنتسب إلى الإسلام أو غيرها، بالغرب، الذي أصبح مرجعاً للحقوق الإنسانية، حيث أسهم الاستعمار الغربي على المستوى العالمي في تأطير النظرية الغربية للمفاهيم المكونة للحقوق الأساسية للإنسان، وسعى في كثير من الدول إلى فرض قيمه ومنظوره عن الحياة، عن طريق القهر الاستعماري، والسيطرة الاستبدادية المادية في كافة مجالات الحياة.

وفي المجتمعات الإسلامية، ترسخت المفاهيم الغربية عن حقوق الإنسان بسبب غياب المفاهيم الإسلامية المنظمة للحقوق الشرعية للأفراد والجماعات، مما أدى إلى بناء تصور للحقوق الإنسانية عند المسلمين مستمد من التجربة الغربية لمعالجة الواقع، ومحاولة الارتقاء بحقوق الأفراد

والجماعات. ولذلك يمكن القول: إن المفاهيم والمبادئ الغربية صارت المرجع الأساسي لبناء قواعد اجتماعية لتنظيم الحقوق الفردية في العالم أجمع. ونجم عن ذلك سلب الحضارة الإسلامية مقومات وجودها كواقع ممارس في العديد من المجتمعات الإسلامية، وصارت «تراثاً» عاجزاً عن تنظيم الواقع، ومرجعاً «أخلاقياً» محدود الأثر في الواقع التشريعي المعاصر المنظم لحقوق الإنسان.

ولهذا، فإنه من الأهمية بمكان بيان الإطار المنظم للحقوق الشرعية في النظام السياسي الإسلامي، وإبراز القواعد الفكرية التي تبني عليها فكرة الحقوق الإنسانية في الفكر الغربي، وبيان تناقضها مع التصور الإسلامي للحقوق الشرعية للإنسان، ومن هذا المنطلق، يعرض البحث الحقوق الشرعية للإنسان، ومصادرها، ومقاصدها، وتفصيلاتها، ويبرر اختلافها عن الحقوق الغربية الوضعية. كما يبرز البحث المفاهيم السياسية الإسلامية المنظمة للحقوق، ويؤكد أن قيام الحقوق الشرعية الإنسانية، والمحافظة عليها، لا يتم في المجتمع الإسلامي إلا بالعودة إلى جذور الفكر الإسلامي، واستنباط التشريعات المعالجة للحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية من القيم الإسلامية الراسخة الثابتة.

الأستاذ الدكتور محمد أحمد مفتي

الدكتور سامي صالح الوكيل

الباب الأول

حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي وفي الشرع الإسلامي

التنظير والممارسات

يقدم هذا الفصل، تحليلاً لحقوق الإنسان من منظور سياسي إسلامي، مقارناً بالتنظير لحقوق الإنسان في الفكر الغربي، بما يؤكد خصوصية الشريعة الإسلامية في تصورها لحقوق الإنسان، ويبين تهافت الفكر الغربي، سواء في التنظير أو الممارسات الاجتماعية والسياسية المتعلقة بتنظيم هذه الحقوق. ويستعرض الفصل منظور الإسلام للحقوق، والذي ينطلق من تكريم الله للإنسان واستخلافه له في الأرض، ويرتكز على العقيدة التي يعتنقها الإنسان، والتي تخول له حقوقاً شمولية عامة لا تشابه الحقوق الطبيعية، أو القومية، أو الوطنية الممارسة في الغرب. كما سيتبين للقارئ من هذا الفصل أن الحقوق الشرعية الإنسانية ترتبط بالعقيدة، وتقوم على مفاهيم عالمية مصدرها الشريعة الإسلامية، وتقدم منظوراً واقعياً لحقوق الإنسان منسجماً مع الفطرة الإنسانية، وثابتاً في التصور.

الفصل الأول

حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي

تصدر حقوق الإنسان في الفكر السياسي الغربي من فكرة «الحق الطبيعي»، حيث تؤكد علماء الفقه الدستوري الغربي على أن فكرة حقوق الإنسان تعد:

الأصل المشترك الذي استقت منه المدارس الفلسفية في القرن الثامن عشر.. وهي وليدة «مدرسة الحق الطبيعي».. كما عرضها ودافع عنها الفيلسوف لوك سنة ١٩٦٠م، وصيغت أفكار لوك بتعابير حقوقيه ـ فيما بعد ـ من قبل الفقيه الإنجليزي بلاكستون في أواسط القرن الثامن عشر[(١)].

ويسعى الفكر السياسي الغربي الحديث لذلك إلى تنظير قواعد ومفاهيم مجردة لحقوق الإنسان، يرتكز إليها في الحد من سلطة الحاكم، وإقرار حقوق الأفراد، مستنداً في هذا المجال إلى ما يسمى «بالحقوق الطبيعية» للأفراد، والمستمدة

---

(١) أندريه هوريو. القانون الدستوري والمؤسسات السياسية، الجزء الأول، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م، ص١٧٩.

من فكرة «القانون الطبيعي» الوضعي أو المرجع الأعلى للحقوق والواجبات[1]، والذي يستنبط من الطبيعة، ويتوصل الإنسان إلى معرفته عن طريق العقل، الذي يقوم باستنباط التشريعات الكفيلة بصيانة الحقوق الفردية من القانون الطبيعي الثابت الأزلي الذي لا يتغير[2]. ولقد أدت فكرة القانون الطبيعي إلى:

بناء منطوق نظري لتحديد أصول فطرية لبعض المراكز القانونية مثل «نظرية العقد الاجتماعي» وغيرها من النظريات التي اتجهت لتقرير حقوق أصلية للأفراد سابقة على قيام السلطة الحاكمة.. وهي نظريات انتهت إلى فكرة «حقوق الإنسان»[3].

يتضح من ذلك أن حقوق الإنسان ترتكز على الحقوق الطبيعية، ولا يختلف في ذلك منظرو الاشتراكية، الذين يختلفون فقط في عدم ربط الحقوق الإنسانية بالحرية الفردية. حيث يرى الفكر الرأسمالي أن هناك تلازماً حتمياً بين فكرة الحقوق الطبيعية والفردية، ويرى الربط بين القانون الطبيعي، والحقوق الطبيعية، بهدف إقرار قاعدة غربية واضحة وهي: «حماية الحرية الفردية».

---

(١) الدكتور محمد فتحي عثمان. من أصول الفكر السياسي الإسلامي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص٧١.

(٢) المرجع السابق ص٨٢.

(٣) المرجع السابق ص٨٦.

فحيث كان المجتمع، الوحدة التي ينطلق منها التحليل السياسي والتنظير الاجتماعي، كما لدى الإغريق... لم تكن تعرف «الحقوق الطبيعية»... ومن جملة الأسباب لذلك: فقدان الاهتمام بالفردية، بالمعنى الذي يتطلبه مفهوم «الحقوق الطبيعية». فحيث كان المجتمع يعتبر كالجسم الإنساني، كما لدى أرسطو وأفلاطون، فأية فردية تمنح للقلب أو للعين أو لليد.. ثم إن إمكانية التضارب بين مصلحة الفرد، الذي لم يصبح بعد فرداً قائماً بذاته يتمتع بحقوق طبيعية لا يمكن انتزاعها منه، ومصلحة المجموع لم تكن واردة بإلحاح محرج حينذاك[١].

أما حين أصبح «الفرد وحدة قائمة بذاتها، ذات حقوق لا يصح أن يعتدي عليها»، فإننا نصبح أمام المقدمة المنطقية لفكرة الحقوق الطبيعية[٢]. ولذلك، فالحقوق الطبيعية عبارة عن:

نص يعبر عن مرحلة هامة وحاسمة في تطور الفردية، ويربطها ربطاً وثيقاً بالاجتماع والسياسة، وعلى الخصوص بكيفية الحد من سوء استخدام القوة السياسية[٣].

---

(١) الدكتور ملحم قربان. قضايا الفكر السياسي، الحقوق الطبيعية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، ص٢٥ ـ ٢٦.

(٢) المرجع السابق ص٢٦.

(٣) المرجع السابق ص٣٥.

وهذا يعني أن هناك ترابطاً منطقياً واضحاً بين فكرة الحقوق الطبيعية، وفكرة الحرية الفردية، التي جعلها الفكر الغربي الرأسمالي إحدى دعامات الحكم الديمقراطي. فالمجتمع ينشأ، والدولة تقوم أساساً لصيانة وحماية الحقوق الفردية.

ولقد ظهر هذا الترابط بسبب كون «الحقوق الطبيعية» مفهوم غامض يتحدد من التنظير الاجتماعي، والواقع السياسي للمجتمع، ولأن البحث عن مدلول الحقوق الطبيعية يعتبر خطأ منهجياً وعلمياً لدى بعضهم، حيث أكد د. ملحم قربان:

أن السؤال: ما هي الحقوق الطبيعية؟ ليس بالسؤال المناسب، ذلك لأن نصوصها تعددت واختلفت، وهكذا يصبح التساؤل المناسب الأصح عنها، هو: كيف فهمها مفكر معين مثل هوبس، أو لوك، أو روسو؟ وما هي المهمات التي كلفت بالقيام بها في نظامه السياسي؟ وهل نجحت بالقيام بهذه المهمات، نظرياً على الأقل، وماذا قصد أن يحقق باللجوء إليها[١]؟

من هذا المنطلق، يظهر أن الحقوق الطبيعية إنما هي تصور ذهني مجرد، وليس بالضرورة أن تتمثل بواقع

---

(١) د. ملحم قربان. مرجع سابق ص٦٠.

محسوس، وأن البحث عن ماهية الحقوق الطبيعية يستلزم النظر في واقع التنظير السياسي للمجتمع، وتكييفه لحقوق الإنسان، ومقاصده من ذلك. وبالنظر في المذهب الحر، نجد أن هناك أسساً عامة لتحديد الحقوق بناء على مفهوم «الحقوق الطبيعية» منها:

أولاً: إن الحقوق الطبيعية للأفراد سابقة للوجود السياسي، ولذلك تقع على الدولة مسؤولية احترام الحقوق والحريات الفردية، والامتناع عن المساس بها.

ثانياً: إن علاج التناقض القائم بين السلطة والحرية، يحسم لصالح الحرية الفردية، وذلك لأن غاية الدولة حماية الحرية والمحافظة عليها.

ثالثاً: يتضمن جعل الحرية قاعدة الوجود السياسي، تقييد سلطة الدولة، ومنعها من التعسف بتقييد حرية الأفراد[١].

وقد دافع بعض مؤيدي المذهب الفردي الحر عن الموقف السلبي للدولة بقولهم: إن المذهب الحر يتفق والنظرية الحيوية في التطور، أو «مبدأ البقاء للأصلح» الذي

---

(١) الدكتور أحمد جلال حماد. حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، بحث مقارن في الديموقراطية الغربية والإسلام، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م، ص٧٣.

أثبته «دارون». فالوجود الطبيعي، كما يقولون، ما هو إلا عملية من عمليات الصراع على البقاء للأصلح. والنتيجة الطبيعية لمثل هذه العملية، هي التقدم. ولما كان تدخل الدولة سوف يعرقل هذا التقدم، لذا يجب على الأفراد أن يقرروا مصيرهم دون مساعدة من الحكومة أو سيطرتها[١].

كما نتج عن تقرير الحرية الفردية في الفكر الغربي، قيام المدرسة الاقتصادية الطبيعية، التي مثلت النواة لقيام النظام الاقتصادي الرأسمالي القائم على المبادرة الفردية، والحرية الاقتصادية، وعدم تدخل الدولة في النشاط الاقتصادي للأفراد، والاعتماد على «اليد الخفية» لتحقيق التوازن والاستقرار الداخلي.

ويلاحظ، أيضاً، ارتباط فكرة حقوق الإنسان الطبيعية بالعلمانية السياسية، التي سادت الفكر الأوروبي منذ مطلع القرن السابع عشر، فعندما أصبحت الطبيعة المرجع الأساسي لقياس الحقوق والواجبات في المجتمع، لم يعد للدين مجال يذكر في تفسير الظواهر المتعلقة بالتنظيم الاجتماعي والسياسي[٢]. ولهذا عمد مفكرو الرأسمالية إلى استبعاد فكرة

---

(١) الدكتور محمد سليم محمد غزوي. الحريات العامة في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة (بدون تاريخ)، ص١٨٧.

(٢) د. ملحم قربان. ص٤٣.

وجود قوانين إلهية تحدد حقوق الإنسان، وعملوا على أن يستبدلوا بالقانون الإلٰهي القانون الطبيعي المستند إلى العقل، مع أن فكرة القوانين الطبيعية عند نشأتها لدى الأوائل مثل شيشرون في العصر الروماني القديم، تعود إلى وجود ذات عليا تضع هذه القواعد القانونية، حيث يخلص شيشرون إلى أن:

قانون الله، أو القانون الطبيعي، يجب أن يشمل الدولة وقوانينها. وهذا القانون الإلٰهي هو الأسمى، وله السيادة على كل ما عداه من التصرفات البشرية، والمنظمات الدنيوية[١].

لكن عقب الانفصال الذي ظهر منذ القرن السابع عشر بين الدين والدولة، جرى إغفال ذكر المصدر الإلٰهي لهذه القوانين، والرجوع بها إلى الطبيعة.

كما برزت فكرة حقوق الفرد مقابل الدولة، والتي أصبحت تعرف فيما بعد بحقوق الإنسان أثناء الثورة الأمريكية عام ١٧٧٦م، وفي الثورة الفرنسية عام ١٧٨٩م، واكتسبت الفكرة بعداً دولياً بعد الحرب العالمية الثانية في هيئة الأمم المتحدة[٢].

---

(١) د. حسن ظاهر. دراسات في تطور الفكر السياسي، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ط٢، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص٩٣.

(٢) راجع: د. محمد فتحي عثمان. ص٩٤.

توالت المواثيق المؤكدة على ضرورة حفظ حقوق الإنسان، وحماية حريته من الطغيان والاستبداد، والتي أصبحت غاية الوجود السياسي. ونتيجة لما سبق ذكره من استناد فكرة حقوق الإنسان في الفكر الغربي على قاعدة «الحق الطبيعي» وعلى «العلمانية»، أن صارت المواثيق والدساتير الوطنية تجعل الإنسان مصدراً للحقوق في المجتمع؛ كامتداد لفكرة الحقوق الطبيعية، والقانون الطبيعي الوضعي، الذي جعل الإنسان غاية في حد ذاته.

وترتب على ذلك، ظهور عدد من النظريات السياسية ـ الدستورية لحماية الحقوق الشخصية الفردية، مثل نظرية «الفصل بين السلطات» التي هدفت إلى الحد من تركز السلطة في يد الحاكم، والنظرية الديمقراطية، التي جعلت الفرد محور اهتمامها، وركزت على حماية حقوقه الشخصية[1]، مما جعل حقوق الإنسان المنصوص عليها في هذه الدساتير والمواثيق تبني على متغيرات مرتبطة بهياكل ثقافية واجتماعية وسياسية معينة وتهدف إلى تعزيز الفكرة الغربية عن الحياة بإرجاع قواعد الفكر إلى الطبيعة، وذلك بعد فصل الدين عن واقع الحياة في المجتمعات الغربية.

---

(١) الدكتور أدمون رباط. الوسيط في القانون الدستوري العام ج٣، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٦٥م، ص١٩٤ ـ ١٩٥.

إن العرض فيما سبق لمفهوم الحقوق الطبيعية في الفكر السياسي الغربي، يظهر تهافت هذا المفهوم تنظيراً وواقعاً. فمن حيث التنظير نجد أن جعل الحقوق الإنسانية تستند إلى الطبيعة والعقل، قد يؤدي إلى انتفاء الحقوق الإنسانية أصلاً، بقيام حركة فكرية تنفي وجود حقوق طبيعية ثابتة. ويؤكد هذا وجود تيارات فكرية نادت بإرساء قاعدة البقاء للأصلح، كما فعلت الدارونية، والمدارس التي تركز على «السلوك الفطري» للإنسان، والتي تدعي أن بعض البشر عدوانيون بطبعهم، وبذلك لا توجد مساواة طبيعية تعطي كل إنسان نفس الحق. ومن هذا يتضح أن ربط حقوق الإنسان بالحقوق الطبيعية قد يترتب عليه فقدان الحقوق الإنسانية ابتداء عند المخالفة في ذلك.

كذلك فإنه يمكن بيان فساد التنظير للحقوق الطبيعية للإنسان، في كون الحقوق الطبيعية الأزلية أمراً لا يمكن قياسه، والتأكد من وجوده عملياً بالعقل المجرد، حيث إن الإنسان اجتماعي بطبعه، وتحيط به العديد من المؤثرات، التي تصاغ من خلالها مفاهيمه وشخصيته، ولا يمكن إثبات وجود حقوق طبيعية أصلية أزلية بمعزل عن الوجود الاجتماعي في إطار الجماعة السياسية. ويظهر التناقض في الفكر الغربي، في المناداة بوجود حقوق طبيعية أزلية للإنسان، مع تقرير هذا الفكر أنه ليست هناك تشريعات

أزلية، تنظم هذه الحقوق، حيث يرى العديد منهم أن التشريع وليد التطور الاجتماعي المعبر عن رأي الجماعة، ويرى كذلك، أو وجود القانون يرتبط بخصائص حضارية محددة، ويتطور بحسب حالة المجتمع، من بدائية، أو تقليدية، أو غيرها. وكذلك لا ينسجم القول بوجود حقوق طبيعية إلا بإقرار وجود تشريع أزلي، ينظم هذه الحقوق وهو ما يرفضه الفكر الغربي حتماً.

أضف إلى ذلك، أنه بالنظر غلى الواقع نجد، أن الدساتير والمواثيق الوضعية لم تتناول «تحديد الحقوق بشكل قانوني واضح، وإنما عمدت إلى تقرير الحرية والمساواة بأسلوب عاطفي أدبي»[1] مما يزيد من مرونة السلطة الحاكمة في إقرار بعض الحقوق، أو عدم إقرارها في المجتمع، وليس أدل على ذلك من التفرقة العنصرية ضد الملونين، والتي تمارسها الدول الديموقراطية، التي تدعي دفاعها عن حقوق الإنسان، أو السياسة الاستعمارية البشعة، التي يمارسها العديد من الدول الكبرى في العالم.

علاوة على أن المواثيق الدولية الخاصة بحقوق الإنسان كالإعلان العالمي لحقوق الإنسان، الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٨م، والعهد الدولي بشأن الحقوق المدنية

---

(١) المرجع السابق ص١٠٧.

والسياسية، الصادر عن الأمم المتحدة عام ١٩٦٦م، لم تنص صراحة على الوسائل الكفيلة بضمان حقوق الإنسان، واكتفت بالنص على ضرورة ضيانتها فقط. فعلى الرغم من إقرار الإعلان العالمي، والعهد الدولي لحقوق الإنسان المتعلقة بشخصه وبدنه، وحرية تفكيره، وعدم اعتقاله اعتقالاً تعسفياً، عدم تعذيبه أو حبسه بدون نص قانوني، إلا أن الإعلان الدولي «لم يحدد.. الوسائل الدولية لكفالة تمتع الإنسان بحقوقه وحرياته المقررة فيه»[1] وهذا ما يجعل حقوق الإنسان خاضعة لاعتبارات ذاتية، ترتبط بمصلحة الدولة، أو مصلحة الحكام، دون النظر إلى الاعتبارات الموضوعية، المتعلقة بإقرار الحقوق والواجبات.

أضف إلى ذلك، أن الحماية التي كفلتها الدساتير الغربية، وغيرها من دساتير الدول النامية المقلدة لها، قد قيدت بالنصوص القانونية الوضعية، التي تنص عادة على عدم جواز الاعتقال أو الحبس، أو التجسس، إلا بحكم القانون. ولما كان القانون أصلاً من وضع الحكام، فقد نجم عن ذلك، في كثير من الأحيان، فقدان الحقوق الإنسانية، وانتهاك كرامة الأفراد باسم القانون، وتقنين تلك الانتهاكات بوضعها في نصوص تشريعية، نحو: «قانون الطوارئ»،

---

(١) المرجع السابق ص١١٦

و«الأحكام العرفية»، و«المحاكم الاستثنائية»، وغيرها من الاستثناءات التي تصير في نهاية الأمر هي الأصل في تقرير الحقوق الإنسانية. ولقد ترتب على ما سبق أن:

يتقلص عدد المنتفعين عملياً في واقع الأمر من الألفاظ الرنانة الفخمة، التي تضمنتها هذه الوثائق، وتصبح مزاياها وقفاً على فئة محددة من القابضين على السلطان، تمارس الحكم بدكتاتورية متجبرة، تقمع أغلبية الشعب، وتصفي شركاءها في الحكم أولاً بأول، ليحتكر الحقوق أقل عدد من الأفراد[١].

(١) د. عثمان. ص١٠٧.

الفصل الثاني

حقوق الإنسان في التصور الإسلامي

ينطلق الإسلام من اعتقاد راق في نظرته إلى الإنسان، حيث جعل الله ﷻ الإنسان خليفة في الأرض، لعمارتها، وإقامة أحكام شريعته فيها، قال ﷻ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ﴾ [الأنعام: ١٦٥]. وقال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. ويرى الإسلام موضع التكريم من الله ﷻ الذي حباه بذلك التكريم، ومنحه إياه فضلا منه تعالى. ويتساوى بهذا التكريم جميع البشر بصفتهم الإنسانية، مهما اختلفت ألوانهم ومواطنهم وأنسابهم، كما يتساوى في ذلك الرجال والنساء، وفي ذلك يقول الله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ۝٧٠﴾ [الإسراء: ٧٠].

ويؤكد التصور الإسلامي، أن ميزان التكريم يعتمد على الارتباط العقائدي للإنسان، حيث إن منزلة التكريم تحددها

تقوى الإنسان، وقبوله هداية الرسل، ومنهج الوحي، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ﴿٤﴾ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ ﴿٥﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [التين: ٤ ـ ٦]. كما يقول الرسول ﷺ: «**إن الله تعالى قد أذهب عنكم عبية الجاهلية، وفخرها بالآباء. إنما هو مؤمن تقي، أو فاجر شقي، الناس كلهم بنو آدم، وآدم خلق من تراب**»[1].

ويقول تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓا۟ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣].

والارتباط العقائدي، يختاره الإنسان بإرادته ورغبته، وليس أمراً طبيعياً مفروضاً لازماً للإنسان، لا يستطيع عنه فكاكا. قال الله ﷻ: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًۢا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّى هُدًى فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَاىَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِى فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: ١٢٣، ١٢٤].

ومن هذا الاعتقاد، تنطلق حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية، والتي يبرز الفرق واضحاً بينها وبين الفكر الغربي المنظر لحقوق الإنسان. فالإسلام يرى أن الإنسان مكرم لتكريم الله تعالى له، ومنحه إياه ذلك، ويرتبط التكريم

(١) ابن الأثير. جامع الأصول من أحاديث الرسول، الجزء الحادي عشر، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص٣٤٦.

بعبودية الإنسان لربه، بينما يرى الفكر الغربي ذلك حقاً طبيعياً، ينبع من السيادة المطلقة للإنسان، التي لا تعلوها سيادة. والتكريم في الإسلام حين ينطلق من كونه منحة ترتبط بالعبودية؛ يعني: أن هناك أحوالاً يرتكس فيها الإنسان، ويتجرد فيها من ذلك التكريم، بكفره وبعده عن المنهج الشرعي الحق، الذي تزدان به إنسانيته، بينما لا يقر الفكر الغربي ذلك، حيث يرى أن الإنسان ذو حقوق طبيعية ثابتة، ينالها مهما كان مرتكبا للسوء، طافحاً بالإثم والرذيلة. كما أن النظام الغربي يربط بين حقوق الإنسان، وسيادة وحرية الإنسان الفردية دوماً، وينجم عن ذلك قيام النظام الديموقراطي المستند إلى فكرة العقد الاجتماعي، المؤكدة على أسبقية الحقوق الفردية للوجود السياسي. وينجم عنه أيضاً مبدأ الحرية الاقتصادية، والذي يقوم عليه التنظيم الاقتصادي للمجتمع، بغض النظر عن الجوانب الأخلاقية، أو البدنية المتعلقة بذلك.

ولا يقتصر الاختلاف بين الشريعة الإسلامية، والفكر الغربي فيما يتعلق بحقوق الإنسان على التصور والتنظير لدى كل منهما، بل إن هناك تضاداً واختلافاً أيضاً في جوانب عديدة شاملة تتركز في: **أولاً**: الآثار الناجمة عن تصور حقوق الإنسان في المنهج الشرعي مقارنة بتلك في الفكر الغربي.

ثانياً: شمولية التشريعات والأنظمة المنبثقة عن التنظير للحقوق الإنسانية.

ثالثاً: التكييف القانوني لمصدر الحقوق، وتفصيلاتها، ووسائل تحقيقها.

لقد أفرز التصور والتنظير لحقوق الإنسان في الفكر الغربي آثاراً ورؤى خطرة على الحضارة الإنسانية في مجملها. فحين تكون الحقوق نابعة من الطبيعة، فإن الحكم في فصل النزاع عند تضارب الحقوق الطبيعية للأفراد أو الأمم، يكون حينئذ للقوة المادية، التي يختص بها الفرد أو الأمة. وما دامت الطبيعة هي أصل الحقوق الإنسانية، يكون في غاية المشروعية هلاك الأفراد، الذين خلقوا ضعفاء، أو لم يحوزوا على القوة أو القدرة المادية، التي تمكنهم من نيل حقوقهم الطبيعية. ولهذا فمن المشروع في المجتمعات الرأسمالية تركز الفقر والبؤس والتخلف لدى الأقليات، وتحكم الرأسماليين في السلطة السياسية، واستغلال الطبقات الضعيفة في المجتمع. كما تضفي تلك النظرة المشروعية كذلك على إفناء شعوب كاملة بالحروب، والأسلحة المبيدة؛ لأن الشعب ذا السيادة، والقوة المادية، أقدر على نيل تلك الحقوق الطبيعية من أعدائه، مما جعل للمجتمعات الغربية القوية الحق في نهب خيرات الشعوب الأخرى، واستعمارها، بهدف تمكين الشعوب الغربية من الاستمتاع بحقوقها الطبيعية، بأقصى ما يمكنها.

وعلى النقيض من ذلك، فإن الآثار التي تنجم عن التصور الشرعي، باعتبار حقوق الإنسان تكريماً له من خالقه، ومنحة من عنده، تجعل الحقوق منوطة بالتحديد الشرعي لها، وليست خاضعة للقوة المادية، ولا يعتمد تفسيرها على المصالح الآنية، والرغبات الخاصة للأفراد، أو الشعوب. ولهذا يكون حق الشعوب في إزالة الاستبداد، والظلم السياسي، حقاً ثابتاً لاعتماده على عدم جواز العبودية لغير الله، أو الخضوع لغير شرعه، ويكون للضعيف والمسكين حقاً في الحياة الكريمة، بتوفير ما يحتاجه من نفقة للعيش؛ كحق مشروع له ثابت من مال الأمة، ولا يحول ضعفه وقصور قوته دون نيل ذلك الحق؛ كما يكون الاحتكام عند تضارب المصالح للمرجع الثابت في ذلك، من أحكام الشريعة الإسلامية والتي لا تتبدل باختلاف الحكام أو العصور والأماكن.

أضف إلى ذلك: يترتب على ما أكده الإسلام من ارتباط الحقوق الشرعية للإنسان، بما يعتنقه من عقائد وأفكار، ومما يمارسه من أحكام وتصرفات، أن صار بإمكان الإنسان أن يرتقي في حقوقه بقدر سمو عقيدته وتصرفاته، فمثلا باعتناق الإسلام يحق للفرد أن يكون رئيساً للدولة، وأن يتولى كافة المناصب والمراكز السياسية في المجتمع الإسلامي، وبالردة عن الإسلام تسقط عن حقوق شرعية

عديدة، كما قد يفقد حقه في الحياة، إذا لم يرجع عن ردته، وبالهجرة إلى دار الإسلام، يحق للمسلم ما يحق لسائر مواطني دار الإسلام، دون أدنى فرق. وقبول غير المسلم لعقد الذمة مع المسلمين، يترتب عليه نيله حقوق الحماية ورعاية الشؤون، والدفاع عنه، وغير ذلك من حقوق لا تمنح لمن يرفض الانضواء تحت سلطان دار الإسلام.

ولهذا فإن حقوق الإنسان الشرعية حقوق شمولية للجنس الإنساني كله، ولا ترتبط بجنس الفرد أو عنصره. وحين يختار الإنسان وجهة أيديولوجية معينة بإرادته، ويمارس تصرفاته وفقها، فإنه يحدد لنفسه بذلك حقوقاً وواجبات في المجتمع الإسلامي. وبمقارنة ذلك في الفكر الغربي، نجد أن الفكر الغربي، يجعل الحقوق الإنسانية مرتبطة بالحرية الفردية، وبقدرة الأفراد على الحصول عليها واقعيا، ولهذا اضطر منظرو السياسة الديموقراطية الغربية، لحماية هذه الحقوق داخل مجتمعاتهم، إلى الدعوة إلى تقيد سلطة الدولة قدر الإمكان، حتى لا تتحول أجهزتها إلى أداة قميعة، كما ظهرت الدعوة إلى حقوق المواطن، وتميز المواطن عن المهاجر. كما نجم عن ذلك إهمال التشريع الغربي في كثير من الأحوال، حقوق الشعوب غير الغربية، مما يجعل واقع حقوق الإنسان في النظرية الديموقراطية حقوق الإنسان الغربي فقط، وحقوق من تتركز لديه الثروة المادية، وليست حقوقاً

عالمية شمولية للإنسان، وإن ادعى منظرو الفكر الغربي ذلك، والواقع السياسي المعاصر يحمل من الشواهد، ما يدل على ذلك، مما لا يحتاج إلى بيان.

وعليه، فإن الحقوق الشرعية في الإسلام، بخلاف حقوق الإنسان في الغرب، ليست حقوقاً ترتبط بالطبيعة، وبذلك تنتهي في غايتها آخر الأمر إلى أن تصبح حقوقاً قومية عنصرية. كما لا تبنى الحقوق الشرعية في الإسلام على الارتباط الوطني، كما تقرر في الفقه الوضعي، من تميز المواطن عن غير المواطن. ولهذا تعد الحقوق الإسلامية حقوقاً شمولية للإنسان، وليست ذات مفهوم متحيز كما هي الحال في الحقوق الإنسانية الطبيعية في الحضارة الغربية.

كذلك يظهر الفرق، بين الحقوق الشرعية، وحقوق الإنسان في الغرب، في التكييف القانوني لهذه الحقوق، من حيث مصدرها، وتفصيلاتها، ومقصد المشرع من وضعها. فمن حيث المصدر نجد أن مصدر الحقوق الشرعية هو الأوامر والنواهي، التي جاء بها الوحي من الله تعالى، والثابتة في الأدلة الشرعية، من كتاب وسُنَّة. وإقامة تلك الحقوق في واقع الحياة، وفي الممارسات، يتم عن طريق التزام الفرد المسلم بها، بدافع الإيمان بالله، والذي يفرض على المسلم الانصياع لأوامر ربه تعالى ورسوله عليه الصلاة والسلام. حتى لو خالفت مصلحته الفردية ورغباته، كما تقام

تلك الحقوق عن طريق السلطان الإسلامي الذي يتمثل في الدولة الشرعية، التي ناط بها الإسلام إقامة العدل بين الناس، ومنع التظالم، وإيصال الحقوق إلى أهلها، ورعاية شؤون الرعية.

ولهذا فإن المصدر الذي تنبثق عنه الحقوق الشرعية، وطرق تنفيذها في المجتمع الإسلامي، لا يحيط بها لبس أو غموض، ولا يرتبط تفسيرها بالمصالح الذاتية، ولا يعتمد على القدرة في نيل الحقوق بالقوة والسيادة البشرية.

ومن ذلك يظهر، أن الإسلام يقدم منظوراً واقعياً لحقوق الإنسان في تشريعاته، منسجماً مع الفطرة الإنسانية، وثابتاً في التصور، حيث حدد الحقوق بأوامره ونواهيه الشرعية، وحدد الكيفية، والضمانات التي يتم بها تأكيد تلك الحقوق وإبرازها، وبين الأداة التي يناط بها إقامتها. وهذا كله بخلاف ما تقرر في الفكر الغربي الرأسمالي، الذي ربط مصدر الحقوق وتشريعاتها بمبدأ الحرية، وترك الأمر لكل قادر لنيل حقوقه بناء على ما يراه من مصلحة، ثم قيدها بالقيود الخيالية، عند الاضطرار لذلك؛ كالتأكيد على أن الحقوق والحرية الفردية تنتهي حين تبدأ حقوق الغير، أو التأكيد على عدم تدخل الدولة إلا عند انتهاك الحريات، وجعل مسؤوليتها الرئيسة: حماية الحريات دون رعاية الشؤون، مما يجعل الحقوق في الغالب أمراً نظرياً، لا أثر له

في الواقع، نظراً لعدم إمكانية الاتفاق حول المصلحة، ولوجود الأثرة والنزعة الأنانية لدى الكثير، مما يؤدي في النهاية إلى سيطرة القوي على الضعيف، وسطوة القادرين ووضع التشريعات من قبل الرأسماليين لخدمة مصالح طبقتهم وحدها، دون مراعاة حقوق سائر أفراد المجتمع، كما يظهر نتيجة لذلك التناقض البين، في التشريعات الغربية الخاصة بالحقوق، حيث يرى بعضها حماية القاتل من عقوبة القصاص بالإعدام، وحماية السارق من عقوبة القطع، دفاعاً عن حقوقه الإنسانية، دون النظر في ما ينجم عن ذلك من ضياع حقوق سائر أفراد المجتمع، الذين يعيشون في رعب وخوف من هذه الجرائم. كما ظهرت التشريعات التي تتيح للفرد مزاولة كل ما يحقق رغباته، وحقوقه الطبيعية، دون أي قيد من دين أو خلق. ولهذا يصبح الربا والاحتكار أمرين مشروعين، وتكون الإباحية الجنسية والإلحاد. حقين للفرد، بغض النظر عما يترتب عن ذلك من نتائج مدمرة في حياة الأمة.

كذلك يظهر الاختلاف جلياً في تفصيلات الحقوق الشرعية، عن تلك في الفكر الغربي. حيث إن الحقوق في الإسلام فصلت بغاية الوضوح، ولم تترك لمفاهيم عامة مبهمة، وجاءت النصوص الشرعية في القرآن الكريم والسُّنَّة محددة للحقوق، ومنعت تجاوزها وانتهاكها، نحو: تحريم القتل، لحفظ الحياة؛ الإنسانية؛ ووجوب الجهاد، لإزالة

الاستبداد وعبودية الإنسان؛ وتحريم الزنى والقذف، حماية للأعراض والكرامات؛ وتحريم الربا والاحتكار، لضمان ممارسة حق الكسب الحلال، والحيلولة دون سيطرة القوى على الضعيف. وأوجبت على الدولة الشرعية رعاية الشؤون لكافة الأفراد، ومنع الظلم بين الرعية، وإقرار قواعد العدالة الشرعية في المجتمع.

ورتبت الشريعة الإسلامية على المخالفات التي ينجم عنها ضياع حقوق الإنسان، عقوبات زاجرة، تحول دون ضياع تلك الحقوق. حيث شرع الإسلام عقوبات صارمة للفرد المخالف، كما رتب نزع الشرعية عن الدولة، وخروجها إلى الكفر البواح، إن هي أظهرت مخالفة الأحكام الشرعية الصريحة، المنظمة لحقوق الإنسان وواجباته، التي جاء بها الوحي في ذلك، مثل: تعطيل حكم القصاص للقاتل، والذي فيه حياة المجتمع الإسلامي، أو تعطيل حد السرقة أو إباحة الربا، لما فيه من ضياع لحقوق الضعفاء، أو تعطيل الجهاد الذي يهدف إلى منع الاضطهاد، والضلال العقائدي، والتشريعات التي تستعبد الشعوب. وبهذا فإن الشريعة الإسلامية أظهرت التفصيلات لحقوق الإنسان من الجانب الإيجابي بالتشريع لضمان هذه الحقوق، ومن الجانب السلبي بمنع التجاوزات، وهذا بخلاف ما تقرر في الفكر والتنظير الغربي لحقوق الإنسان، كما سبق أن أسلفنا، من أن

تحديد وتفصيل هذه الحقوق يقتصر في الكثير من الأحيان على مبادئ عامة مجردة، تستند على مفهوم الحرية، نحو: العدالة، والمساواة، والإخاء والكرامة، ومنع التعذيب، دون بيان للتقنينات التفصيلية التي تحدد هذه العدالة، وتقرر حقيقة صيانة الكرامة الإنسانية، ولهذا تتباين القوانين. والتشريعات المنظمة للحقوق في المجتمع الغربي، من دولة لأخرى، ومن زمن لآخر. ولعل أقرب مثال بهذا الخصوص الحركات السياسية في الغرب، والتي تنادي بالمساواة بين المرأة والرجل، وتطالب بما يسمى بحقوق المرآة، بسبب غياب التقنينات التفصيلية، التي تظهر تلك الحقوق في النظم الغربية.

كما يجب التأكيد كذلك، على اختلاف غاية ومقاصد التشريع في التصور الإسلامي، عن الفكر الغربي، فيما يتعلق بأحكام حقوق الإنسان. فغاية التشريع لأحكام الحقوق في الفكر الغربي: تقرير القيم الغربية للحياة، عن طريق إثبات أهمية تلك الحقوق، والدعاية لها، وكذلك جعل مصدر التنظيم الاجتماعي، وصياغة الحضارة الإنسانية وفقاً للحضارة الغربية، باعتبارها المنشأ الذي صدرت منه تلك المفاهيم لحقوق الإنسان.

والتطور التاريخي لفكرة حقوق الإنسان في الغرب، يؤكد أن المعنى المقصود في تشريع الحقوق الإنسانية هو

تحقيق الأهداف، والقيم الغربية، والتي تختص بها طبقات، أو شعوب معينة. فانطلاق فكرة الحقوق الإنسانية، جاء مع الثورة الفرنسية، وهدف إلى التخلص من الاستبداد السياسي لملوك فرنسا وأباطرتها، وتزامن مع كتابات مفكري حركة الإصلاح الديني البروتستانتي في أوروبا، والتي سعت إلى إزالة سلطان الكنيسة عن طريق التأكيد على كون ذا حقوق طبيعية، وبالتالي سيادة لا تعلوها سيادة أخرى من ملوك، أو أباطرة، أو أديان. ولهذا فإن مقصود المقررين لمفاهيم حقوق الإنسان هو تركيز القيم والمبادئ التي انتهى إليها الفكر الأوروبي الرأسمالي، أثناء تطوره التاريخي، وجرى لاحقاً، التأكيد على هذه القيم، في المجتمعات الغربية المعاصرة، أثناء صراعها الحضاري مع المبادئ الاشتراكية والشيوعية. ومن الواضح استغلال ذلك سياسياً في كثير من الأحيان، كما يحصل في العلاقات الدولية المعاصرة، بين دول الكتلة الغربية والكتلة الشرقية، وكما يحصل من دعاية لحقوق أقليات معينة بهدف زعزعة النظم السياسية المخالفة. ولهذا فإن حقوق الإنسان في الغرب، ليست وليدة مبادئ قانونية ثابتة، تعالج الواقع الإنساني، فضلاً عن أنها لا تعمل على تحقيق أهداف إنسانية للبشرية جميعاً.

وبالنظر في ما يقابل ذلك في الشريعة الإسلامية نجد أن حقوق الإنسان ترتبط بالغاية الكبرى من مقصود التشريع

الإسلامي، وهي تحقيق عبودية الخلق لله ﷻ، وحفظ مقاصد الشريعة في الوجود الإنساني، والتي هي المحافظة على «ضروريات» وجود الإنسان، والتي حددها علماء الأصول: بحفظ الدين، والنفس، والعقل، والمال، والعرض، فضلاً عن حفظ «حاجيات» هذا الوجود وذلك بوضع أحكام العلاقات الإنسانية في سائر المعاملات. وأخيراً حفظ «تحسينات» الوجود الإنساني، من مكارم الأخلاق ومحاسن العادات[١].

وبهذا البيان لاختلاف التصور، والتنظيم، والممارسة، للحقوق في الشريعة الإسلامية، عن المنهج والفكر الغربي، يظهر خطأ ما يردده العديد من المفكرين والكتاب بأن هناك تشابها، بين حقوق الإنسان الطبيعية في الغرب، وحقوق الإنسان الشرعية. من ذلك ما يقوله الدكتور أحمد جلال حماد:

إن ما يسميه الغرب بالقانون الطبيعي، لا يختلف عن مضمون الإسلام، قانون الله الدائم لكل البشرية، والذي يعلو على كل ما عداه. ولعل فقهاء القانون الطبيعي قد اقتبسوه من المسلمين في مضمونه أثناء احتكاكهم الثقافي والحضاري بهم في الأندلس[٢].

---

(١) راجع: في هذا الصدد أبو إسحاق الشاطبي. الموافقات في أصول الشريعة، أربعة أجزاء، بيروت، دار المعرفة (بدون تاريخ).

(٢) د. أحمد جلال حماد. حرية الرأي، مرجع سابق ص١٧٥.

وكما سبق القول: إن منطلق حقوق الإنسان في الغرب هو الحق الطبيعي، المرتبط بذاتية الإنسان من الناحية الطبيعية، بغض النظر عن الفكر والمنهج، بينما الحق الشرعي للإنسان في الإسلام، يستند على التكريم الإلٰهي للإنسان، وهو منحة من الله تعالى، ويرتبط بعبودية الإنسان، وهو منحة من الله تعالى، ويرتبط بعبودية الإنسان لله تعالى، وانصياعه لشرعه، وإتباعه لهدي رسله، وذلك بالإضافة إلى التضاد والاختلاف الكامل بين الحقوق الشرعية في الإسلام، وحقوق الإنسان في الفكر الغربي، من حيث التكييف القانوني، والتفصيلات، والمقاصد والآثار المترتبة عليها.

الفصل الثالث

أنواع الحقوق

قدم المفكرون الغربيون تقسيمات مختلفة للحرية. فقد قسم «أيزمان» الحريات إلى: حرية فردية مادية، وتشمل: سلامة البدن، وحق الأمن، والملكية، والتجارة، والصناعة، وحرمة المسكن، وسرية المراسلات.. وحرية معنوية، تشمل: حرية العقيدة، والآراء والاجتماع، والصحافة، والتعليم، وتكوين الجمعيات. أما «هوريو» فقد قسم الحريات إلى ثلاثة أقسام تشمل الأولى: حرمة الحياة الخاصة، وتتضمن حرية البدن، وحق الأمن، والتنقل، والعمل. أما الثانية فتتعلق بالحريات الروحية، ومنها حرية التعليم، والصحافة، والاجتماع. في حين تتضمن الثالثة حرية تأليف الجمعيات، والنقابات، والشركات، وتكوين الطوائف. وقد فرق «دوجي»، من ناحية أخرى، بين ما أسماه بالحريات السالبة، وهي تشكل قيوداً على الدولة المواطنين وقد نحا «جلينك» نفس المنحى بالتفرقة بين حقوق الأفراد ذات

العنصر النشط، والتي تشمل حق المرء في سؤال دولته تقديم خدمات إيجابية له، وحقوق الأفراد ذات العنصر السلبي، والتي تشمل: الحريات الفردية المقيدة لسلطة الدولة. كما قسم «بلانتي» الحريات إلى: حريات فردية: وتشمل حرية الحياة الخاصة، وحرية العقيدة، والرأي، وحق العمل.. وحرية جماعية، وتشمل: حق المشاركة، وتكوين الأحزاب، والنقابات[1].

ولقد كانت الحقوق في مضمونها «التقليدي»؛ كالمساواة، والحرية الشخصية، وحرية العقيدة، والاجتماع وغيرها، تكتفي بإبراز الجانب السلبي، المتمثل في امتناع الدولة عن الإتيان بعمل يمس حقوق الإنسان وحرياته الأساسية، ولكن ذلك لم يشمل مطالبة الدولة بضمان حق التعليم، أو العمل، أو الملكية، أو غيرها من الحقوق. ولذلك لم تراع الدول الغربية في السابق حقوق المواطن كعضو في جماعة، وما يترتب على ذلك من توفير ظروف الحياة الاجتماعية والاقتصادية، التي تكفل تكامل الجماعة، وإنما اكتفت بإقرار حقوق للفرد كفرد لا ككائن اجتماعي. ولكن ضغط التيارات الاشتراكية، المطالبة بتدخل الدولة لتحقيق العدالة الاجتماعية، دفع الدول الرأسمالية نحو إقرار

---

(١) د. أحمد حماد. مرجع سابق ص٣٥ ـ ٣٨.

عدد من الحقوق الاقتصادية، والاجتماعية، والتي فرضت تدخل الدولة لضمان حق العمل، وتكوين النقابات، والضمان الاجتماعي، وحق التعليم، وغيرها من الحقوق، وذلك بهدف تحسين الأوضاع الداخلية ومقاومة الفكر الشيوعي[1]. وقد أدى ذلك إلى مزج تقييد سلطان الدولة بمبدأ الإصلاحات الاجتماعية، حتى أصبحت الدولة تتدخل لضمان حقوق الفرد التقليدية والاقتصادية.

وتختلف نظرة الكتاب حول مكانة الحرية وأولوياتها في الدولة، فبعضهم يرى التركيز على الحرية الشخصية، واعتبارها قاعدة الحريات في المجتمع، في حين يبرز آخرون الحرية الاقتصادية، مرتكزين في ذلك على المدرسة الاقتصادية الكلاسيكية، التي انبثق عنها المذهب الحر المنادي بالحد من سلطة الدولة. كما أعطى بعضهم الآخر الأولوية للحرية السياسية، أو حرية الرأي السياسي، لما لها من أهمية في خلق الوعي الاجتماعي، ودعم البنية الاجتماعية الداخلية، نتيجة التقويم الدائم لتصرفات السلطة[2].

أما بالنسبة للحقوق في التصور الشرعي، فإننا نجد أن الشريعة لم تميز بين أنواع الحقوق بوصفها حقوقاً للرجل، أو

---

(١) د. أحمد حماد. مرجع سابق ص٤١ ـ ٤٣.

(٢) الدكتور عثمان خليل. القانون الدستوري، الكتاب الأول في المبادئ الدستورية العامة، القاهرة، مطبعة مصر، ١٩٥٦م، ص١٣٦ ـ ١٣٨.

المرأة، أو حقوقاً شخصية، أو عقيدية، حيث إن الحقوق في الشريعة، إنما هي أحكام شرعية، مستنبطة من الكتاب والسُّنَّة. ولذلك، ليس هناك فرق بين حق الإنسان في منع التصدي والعدوان والظلم، وحقه في المحاسبة السياسية للحكام، حيث إن كلا منها أمر شرعي، دل عليه الكتاب والسُّنَّة. كذلك لا يوجد في الشريعة إهمال لنوع من أنواع الحقوق على حساب نوع آخر، بخلاف ما حصل في التنظيم الغربي القانوني، الذي على سبيل المثال، يسمح بالحرية الاقتصادية دون تحديد وسائل الحيازة، والتي لا تربط بأطر أخلاقية أو دينية، مما ينجم عنه ضياع لحقوق الفرد في ذلك الجانب، وإهدار الكرامة الإنسانية في نهاية الأمر، حيث قد تصبح مراكز الدعارة والربا والقمار وسائل اقتصادية قانونية رغم ما يترتب عليها من فساد.

أما الشريعة، فقد عمدت في تحديدها للحقوق إلى بيان الإطار الشرعي المنظم لوجود الحقوق وفقدانها، فحين يشرب المسلم الخمر مثلاً، يترتب عليه فقدان حقه في عدم الإهانة، وفي الكرامة. وكذلك أجازت الشريعة الإسلامية في أحوال مخصوصة تقديم حقوق على غيرها، مراعاة لمصلحة شرعية، ولكن دون إهمال للحقوق ابتداء حيث تقدم حق حفظ الدين في المجتمع الإسلامي على حق الحياة للفرد، ومن هنا يكون الجهاد واجباً لحماية المسلمين، ولنشر الدعوة

الإسلامية حتى لو أدى إلى القتل والقتال؛ ولكن هذا التقديم التدريجي للحقوق في الشريعة لا يؤدي بحال إلى غض النظر عن الحقوق الأدنى وإهمالها ابتداء، بخلاف ما يظهر في التقنينات الغربية.

الباب الثاني

الحقوق الشخصية والاجتماعية للأفراد في الشريعة

الحقوق الشخصية والاجتماعية للأفراد في الشريعة

لعل من أبرز ما أكدته النصوص الشرعية من حقوق للإنسان، الحقوق التي تتعلق بشخصه، وبعيشه في المجتمع، حيث قرر الإسلام للإنسان من الجانب الإيجابي حقوقاً اجتماعية، تكفلها الدولة لرعاية شؤون وتأمين الحياة والعيش الكريم له، كما أكد الإسلام من جانب أخر، على صيانة وحماية شخص الإنسان، بتحريم التجسس، والاعتداء عليه، وظلمه وإيذائه بغير وجه حق، إضافة إلى التشريعات الأخلاقية، التي تضمن حفظ هذه الحقوق؛ كمنع الغيبة والحسد، والكبر، والاحتقار للإنسان، والحث على مكارم الأخلاق.

لقد أوجبت الأدلة الشرعية تأمين حقوق الإنسان، بجعل الدولة مسؤولة تجاه الرعية، كما أوجبت على الدولة

رعاية شؤون كافة من يحمل تابعية الدولة، وحمايتهم، وحفظ حقوقهم، والعدل بينهم، من مسلمين وذميين، وحرمت على الدولة الحيف بين أفراد الرعية، بسبب الدين، أو الطائفة، أو الجنس، أو اللون، أو غير ذلك. فالإسلام لم ينصب الدولة لحفظ الحريات، كما في النظام الرأسمالي، أو للحكم نيابة عن طبقة معينة، كما في الأنظمة الماركسية، إنما نصبها لإقامة أحكام الشرع.

ويقتضي ذلك مسؤولية الدولة عن رعاية كافة الشؤون للرعية وإيصال الحقوق لأهلها، ويستوي في ذلك المسلم، وغير المسلم، من ذميين أو معاهدين مقيمين في ديار الإسلام. كما يقتضي إقامة أحكام الشرع من قبل الدولة منع التظالم بين الرعية، ومنع ظلم الرعية، والتفريق الجائر بين أفرادها من قبل الدولة كما يحصل في ظل الأنظمة الوضعية، من ظلم الأغنياء للفقراء، أو البيض للملونين، أو الأكثرية للأقلية.

والأدلة على ذلك عديدة في الكتاب والسُّنَّة، حيث أمر تعالى بالعدل فيقول ﷻ: ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: ٥٨]. ويقول: ﴿وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ﴾ [الشورى: ١٥]. ويقول: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾ [المائدة: ٤٢]. ويقول: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ وَٱلْبَغْىِ﴾ [النحل: ٩٠].

ويقول تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ ۖ﴾ [المائدة: ٨].

وهذه النصوص القاطعة في القرآن شرعت للعموم، ولم يخص بها تعالى قوما دون قوم، أو أناساً دون آخرين حيث إن الشريعة الإسلامية هي للناس كافة، قال ﷻ: ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا﴾ [سبأ: ٢٨]. فالأمر بالعدل بالآيات السابقة، وتحريم البغي، أو الظلم، عام لجميع الخلق، مما يجعل حقوق الإنسان في المجتمع الإسلامي حقوقاً شمولية لكل أفراده. كما جاء القرآن بالعديد من أحكام رعاية الشؤون، من أحكام الصدقات، وتوزيع الغنائم على مستحقيها، لرعاية الشؤون الاقتصادية للمحتاجين، قال ﷻ: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَـٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱلْعَـٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَـٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٦٠]، وقال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ﴾ [الحشر: ٧]. كما شرع القرآن الكريم إقامة الحدود والقصاص، لحماية الأعراض، والدماء، قال ﷻ: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة: ١٧٩]. كما أكد القرآن الكريم رعاية الشؤون الشخصية، من زواج، وطلاق، إلى غير ذلك من أحكام لرعاية شؤون الرعية من قبل الدولة.

وكما ثبتت إقامة العدل ورعاية الشؤون بالكتاب، فقد

ثبتت كذلك بالسُّنَّة القولية والفعلية لرسول الله عليه الصلاة والسلام، حيث يقول عليه الصلاة والسلام: «**من ترك مالاً فلورثته، ومن ترك كلا فإلينا** ـ وربما قال ـ: **إلى الله ورسوله**»[1]. والظلم محرم بقوله ﷺ: «**إن الظلم ظلمات القيامة**»[2]. وعن أبي ذر الغفاري، عن النبي ﷺ فيما يرويه عن ربه قال: «**يا عبادي إني حرمت الظلم، وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا**»[3]. وفيما يتعلق برعاية الشؤون، روى البخاري عن النبي ﷺ قال: «**كلكم راع ومسؤول عن رعيته، فالإمام راع وهو مسؤول عن رعيته**»[4]، وفي رواية مسلم عن نافع عن ابن عمر قال: «**ألا كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته، الأمير الذي على الناس راع وهو مسؤول عن رعيته**»[5].

كما نهى عليه الصلاة والسلام نهياً جازماً عن غش

---

(١) سنن ابن ماجه. تحقيق محمد الأعظمي، الجزء الثاني، الرياض، شركة الطباعة السعودية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م، حديث رقم ٣٧٧، ص١٢٣.

(٢) ابن حجر العسقلاني. فتح الباري شرح صحيح البخاري، الجزء الخامس، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، (بدون تاريخ)، حديث رقم ٢٤٤٧، ص١٠٠.

(٣) الإمام محيي الدين النووي. صحيح مسلم بشرح النووي، ج١٦، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، ١٤٠١هـ ـ ١٩٨١م، ص١٣٢.

(٤) جامع الأصول من أحاديث الرسول، الجزء الرابع، مرجع سابق ص٤٤٤.

(٥) صحيح مسلم بشرح النووي ج١٣ ص٢١٣.

الرعية، وعدم تفقد أحوالها ورعايتها، حيث يقول: «**ما من إمام يغلق بابه دون ذوي الحاجة والخلة والمسكنة إلا أغلق الله أبواب السماء دون حاجته وخلته ومسكنته**»[1]، وفي رواية البخاري عن عبد الله بن معقب بن يسار المدني: «**ما من عبد يسترعيه الله رعية ثم يموت يوم يموت وهو غاش لرعيته إلا حرم الله عليه الجنة**»[2]. وقال ﷺ: «**إن شر الرعاء الحطمة**»[3]؛ أي: الذي يشق على الرعية. ونهى ﷺ عن الحيف بين الرعية، وعلى الخص في تولية المناصب، قال عليه الصلاة والسلام: «**ومن ولي من أمر المسلمين شيئا، فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين، فقد خان الله ورسوله**»[4]، وفي رواية: «**ومن قلد رجلاً عملاً على عصابة، وهو يجد في تلك العصابة أرضى منه، فقد خان الله وخان رسوله وخان المؤمنين**»[5].

ويقول بن تيمية رحمه الله:

فإن عدل ـ الحاكم ـ عن الأحق الأصلح إلى غيره

---

(١) جامع الأصول ج٤ ص٤٤٥.

(٢) المرجع السابق ج٤ ص٤٤٦.

(٣) صحيح مسلم بشرح النووي ج١٢ ص٢١٦.

(٤) رواه الحاكم في صحيحه، نقل عن شيخ الإسلام ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، دار الكتب العربية، الطبعة الرابعة، ١٩٦٩م، ص٦ ـ ٧.

(٥) المرجع السابق ص٩.

لأجل قرابة بينهما.. أو موافقة في بلد، أو مذهب، أو طريقة، أو جنس؛ كالعربية، والفارسية، والتركية، والرومية، أو غير ذلك.. فقد خان الله ورسوله ودخل فيما نهي عنه في قوله تعالى: ﴿لَا تَخُونُوا۟ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ﴾[1].

ونهى عليه الصلاة والسلام عن التفريق في إقامة الحدود، حيث أقام الحد على المخزومية عندما سرقت وقال: «**إنما ضل من كان قبلكم، أنهم كانوا إذا سرق الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف فيهم أقاموا عليه الحد**»[2]. كما وردت النصوص بتحريم الظلم والحيف عامة، ووردت نصوص خاصة بذلك في حق غير المسلمين، حيث روى أبو داود عن النبي ﷺ: «**ألا من ظلم معاهداً أو انتقصه أو كلفه فوق طاقته أو أخذ منه شيئاً بغير طيبة نفس فأنا حجيجه يوم القيامة**»[3].

وكما ثبتت أحكام العدل، والنهي عن الحيف، ورعاية الشؤون بالكتاب وبالسُّنَّة القولية، فقد ثبتت كذلك بالسُّنَّة الفعلية للنبي ﷺ، فمن المعلوم قيامه ﷺ بتنفيذ أمر الله، ورعاية شؤون المسلمين، سواء الدينية كإقامة الصلوات، والحج، وتعليم القرآن، أو الأمور الاقتصادية، من أخذ

---

(١) المرجع السابق ص١١.

(٢) فتح الباري، ج١٢، حديث ٦٧٨٨، ص٨٧.

(٣) جامع الأصول ج٣ ص٢٥٨.

الصدقات وتوزيع الفيء وإقطاع الأراضي، أو إقامة الحدود والقصاص، وكذلك تنظيمه لشؤون المسلمين الاجتماعية والشخصية، بعد هجرته ﷺ للمدينة؛ كمؤاخاته بين المهاجرين والأنصار، وحمايته للرعية، نحو قتاله لليهود بعد قتلهم لرجل مسلم، وخفرهم لامرأة مسلمة، إلى غير ذلك من أحكام رعاية الشؤون وإيصال الحقوق.

وقد ثبت أيضاً بإجماع الصحابة، زمن الخلفاء الراشدين من بعده ﷺ، وجوب قيام الخلفاء، وولاة أمور المسلمين برعاية الشؤون وإيصال الحقوق، ورفع الظلم والحيف. روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، كان يقول لعماله إذا بعثهم إلى الأمصار: «.. ولكنني بعثتكم لتقيموا فيهم الصلاة، وتقسموا فيأهم وتحكموا بينهم بالعدل»[(١)].

وروى البخاري عن عمرو بن ميمون فيما ذكر عن وصية عمر رضي الله عنه عند موته قال: «أوصى الخليفة من بعدي بالمهاجرين الأولين، وأوصيه بالأنصار.. وأوصيه بأهل الأمصار خيراً، فإنهم ردء الإسلام، وجباة المال، وغيظ العدو ولا يؤخذ منهم إلا فضلهم، عن رضي منهم، وأوصيه

---

(١) محمد يوسف الكاندهلوي. حياة الصحابة، الجزء الثاني، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ ـ ١٩٨٧م، ص٥٩.

بالأعراب خيراً، فإنهم أصل العرب، ومادة الإسلام، أن يؤخذ من حواشي أموالهم، ويرد على فقرائهم، وأوصيه بذمة الله، وذمة رسوله ﷺ، أن يوفي لهم بعهدهم، وأن يقاتل من ورائهم، ولا يكلفوا فوق طاقتهم»[1]. وعن على بن أبي طالب رضي الله عنه قال: «لا بد للناس من إمارة، برة كانت أو فاجرة»، فقيل: يا أمير المؤمنين هذه البرة قد عرفناها فما بال الفاجرة، قال: «يقام بها الحدود، وتأمن بها السبل، ويجاهد بها العدو، ويقسم بها الفيء»[2] وقد قاضى الإمام على من نفسه عندما أدعى عليه يهودي ملكية لدرعه[3]، وأجرى عمر مالاً على رجل من أهل الذمة لفقره فيما رواه ابن عساكر والترمذي[4].

من كل هذه الأدلة من كتاب وسُنَّة، وسيرة الصحابة، يظهر أن مسؤولية الدولة عن ضمان الحقوق الإنسانية لأفراد الرعية، ورعاية شؤونهم، وإيصال الحقوق إليهم ومنع التظالم بينهم أمر لا لبس فيه ولا خفاء.

أضف إلى ذلك: تؤكد الأدلة الشرعية على تأمين حقوق الإنسان الشخصية، وحرمة ذاته، ومنع الاعتداء والتجسس

---

(١) جامع الأصول ج٤ ص٤٩٤.

(٢) السياسة الشرعية ص٥٣.

(٣) حياة الصحابة ج٢ ص٢٣٤.

(٤) حياة الصحابة ج٣ ص١٣٥.

عليه، حيث يقول عليه الصلاة والسلام: «**ودماؤكم وأموالكم وأعراضكم عليكم حرام**»(١).

ويقول: «**كل المسلم على المسلم حرام: دمه، وماله، وعرضه**»(٢).

وجاءت الأدلة الشرعية بتحريم كل ما يؤدي إلى الاعتداء على الإنسان، أو عرضه، أو ماله، حيث حرم الله ﷻ ورسوله ﷺ الاعتداء على النفس البشرية، بالقتل أو الجناية، وشرع لذلك أحكام القصاص، والديات، لردع المعتدي. قال تعالى: ﴿**وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُهُۥ جَهَنَّمُ خَٰلِدًا فِيهَا**﴾ [النساء: ٩٣]. وقال ﷻ: ﴿**وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا**﴾ [الإسراء: ٣٣]. وقد جاء عنه ﷺ قوله: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا في إحدى ثلاث...**»(٣).

وحرم الشرع الاعتداء على الأموال، قال ﷺ: «**من اقتطع أرضاً ظالماً لقي الله وهو عليه غضبان**»(٤)، وجاء عنه عليه الصلاة والسلام: «**من اقتطع حق امرئ مسلم بيمينه فقد**

---

(١) من خطبة الوداع، انظر: سنن ابن ماجه، مرجع سابق، الجزء الثاني، حديث رقم ٣٠٩٤، ص١٨٨.

(٢) المرجع السابق، حديث رقم ٣٩٨١، ص٣٦٤.

(٣) سنن ج٢، حديث رقم ٢٥٦١، ص٨٣.

(٤) صحيح مسلم بشرح النووي ج٢ ص١٦٠.

أوجب الله له النار»[1]. وشرع الإسلام أحكاماً زاجرة؛ كعقوبة للسارق، والزاني، وقاطع الطريق، من قطع، ورجم وجلد، ونفي في الأرض، وصلب وغير ذلك.

أضف إلى ذلك، أن الشريعة الإسلامية جاءت بأحكام تفصيلية لضمان حرمة الفرد في المجتمع المسلم، ومن ذلك تحريم التجسس على الرعية من قبل الدولة، ومن قبل الأفراد بعضهم على بعض، ومنح حرمة للمساكن، ومنع دخولها إلا بإذن أهلها، وتحريم التعذيب المادي والمعنوي، والإيذاء والسجن بغير حكم شرعي؛ ونستعرض فيما يلي هذه الأحكام بالتفصيل.

لقد بينت الشريعة أن هناك تجسساً جائز شرعاً وواجب عند الحاجة إليه،وهو ما كان على الأعداء (الكفار المحاربين) بهدف معرفة أخبارهم، وأحوالهم المادية والمعنوية، لخدمة أغراض الدولة الإسلامية، وليس هو المقصود هنا، وتجسساً حرام شرعاً وهو تقصي أخبار الرعية، وكشف عوراتهم للإيقاع بهم، وذلك بالاستماع لأحاديثهم دون علمهم، أو النظر إلى ما هو خفي من أسرارهم، بهدف معرفة بواطنهم، أو استكشاف ما أخفوه وستروه. وقد نهى الله ﷻ عن التجسس مطلقاً بقوله ﷻ:

---

(١) المرجع السابق ص١٥٧.

﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجۡتَنِبُواْ كَثِيرٗا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعۡضَ ٱلظَّنِّ إِثۡمٞۖ وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾ [الحجرات: ١٢] كما نهى الرسول ﷺ عن التجسس فقال: «**إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تجسسوا، ولا تحسسوا، ولا تناجشوا، ولا تحاسدوا، ولا تباغضوا، ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخواناً**»(١). وقال ﷺ: «**يا معشر من آمن بلسانه، ولم يدخل الإيمان قلبه، لا تغتابوا المسلمين، ولا تتبعوا عوراتهم، فإنه من اتبع عوراتهم يتبع الله عورته، ومن يتبع الله عورته يفضحه في بيته**»(٢).

وقد نهى الرسول ﷺ عن التجسس من قبل الأمير على الرعية فقال: «**إذا ابتغى الأمير الريبة في الناس أفسدهم**»(٣).

وقد نهى كبار الصحابة رضي الله عنهم، عن التجسس على الناس بهدف اكتشاف الجرائم غير الظاهرة، فقد قيل لابن مسعود رضي الله عنه: «هل لك في الوليد بن عقبة إنه تقطر لحيته خمراً»، قال: «قد نهينا عن التجسس، فإن يظهر لنا شيء نقم عليه»(٤). وعن عمر بن الخطاب رضي الله عنه قال: «إن ناساً كانوا يؤخذون بالوحي في عهد رسول الله ﷺ، وإن الوحي قد

---

(١) فتح الباري، مرجع سابق، ج١٠، حديث رقم ٦٠٦٦، ص٤٨٤.

(٢) سنن أبي داوود ٣/ ٥٦٨، والجامع لأحكام القرآن الكريم للقرطبي ١٦/ ٣٣٢.

(٣) جامع الأصول ج٤ ص٤٦٨.

(٤) الدكتور محمد رواس قلعه جي. موسوعة فقه عبد الله بن مسعود، القاهرة، مطبعة المدني، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م، ص١٥٢.

انقطع، وإنما نآخذكم الآن بما ظهر لنا من أعمالكم، فمن أظهر لنا خيراً أمناه وقربناه، وليس لنا من سريرته شيء، الله يحاسبه على سريرته»[(١)].

وقد أكد الماوردي هذا المعنى، ولم يستثن إلا حالة واحدة، عندما تكون جريمة وشيكة الوقوع، ولا يمكن تدارك نتائجها إذا ما وقعت، نحو القتل أو الزنى، وثبت الخبر عن وقوعها من العدول الثقاة حيث يقول:

وأما ما لم يظهر من المحظورات، فليس للمحتسب أن يتجسس عنها، ولا أن يهتك الأستار، حذراً من الاستتار بها، قال النبي عليه الصلاة والسلام: «**من أتى من هذه القاذورات شيئاً فليستتر بستر الله، فإنه من يبد لنا صفحته نقم حد الله تعالى عليه**»، فإن غلب على الظن استسرار قوم بها لأمارات دلت وآثار ظهرت، فذلك ضربان: **أحدهما**: أن يكون ذلك في انتهاك حرمة يفوت استدراكها، مثل أن يخبره من يثق بصدقه، أن رجلاً خلا بامرأة ليزني بها، أو برجل ليقتله، فيجوز له في مثل هذه الحالة أن يتجسس، ويقدم على الكشف والبحث حذراً من فوات ما لا يستدرك، من انتهاك المحارم، وارتكاب المحظورات.. والضرب **الثاني**: ما خرج

---

(١) أبو زكريا النووي. رياض الصالحين، دمشق، دار المأمون للتراث، ط٢ (بدون تاريخ)، ص١٩٢.

عن هذا الحد، وقصر عن حد هذه الرتبة، فلا يجوز التجسس عليه ولا كشف الأستار عنه[1].

ولذا فإنه بحسب اجتهاد الماوردي: إذا لم يكن هناك جريمة على وشك الوقوع، أخبر عنها العدول الثقاة، ولا يمكن استدراكها، فلا يجوز التجسس بحال.

وبالتدقيق في ما ذكره الماوردي من جواز التجسس في الحالة السابقة، نجد أن ذلك لا يعد تجسساً في حقيقة الأمر، بل هو من نوع التحقيق القضائي، بهدف عقاب مرتكب المنكر، أو من العمل على إزالة المنكر.

والتحقيق القضائي لعقاب مرتكب المنكر، إذا ظهر وتحقق جائز شرعاً، حيث إن الرسول ﷺ أمر بالتحقيق مع امرأة ادعى رجل أنه زنى بها، وأمر بالتحقيق في رجل مسلم قتل بين اليهود. والتحقيق القضائي لذلك، لا يعد من باب التجسس، حيث إنه ما دام المنكر قد ظهر، فإن التحقيق من واقعه لا يعد تجسساً محرماً، حيث إن التجسس المحرم، إنما يكون في غير المعلوم الظاهرٍ، بهدف إظهاره والعلم به، وهو ما لا يجوز للدولة أو الأفراد فعله مطلقاً، لعموم النص وإطلاقه، بتحريم التجسس بين المسلمين. وكذلك تغيير

(١) أبو الحسن الماوردي. الأحكام السلطانية والولايات الدينية، بيروت، دار الكتب العامية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص٣١٤.

المنكر بعد ظهوره ـ سواء بالبينة الشرعية، أو المشاهدة ـ يعد واجباً شرعاً، حيث أمر الرسول عليه الصلاة والسلام بتغيير المتعلق بالكشف عما خفي ولم يعلم. ولهذا فإننا نخالف اجتهاد الماوردي، بجواز التجسس في الحالة التي ذكرها، نظراً قوله بالاستثناء يتنافى مع ما ذكر من تحريم التجسس من الدولة والأفراد في الشرع، ولم يذكر أي نصوص شرعية تخصص الحالة التي ذكرها، وتجيز التجسس لها، فضلاً عن أن وصف الماوردي للحالة يبين أنها في حقيقتها من جنس إزالة المنكر وتغييره، بعد ظهوره وتحققه، أو من التحقيق القضائي لعقاب مرتكب المنكر، وهذان يختلف حكمهما عن حكم التجسس، نظراً لاختلاف واقع كل منهما عن واقع التجسس.

أضف إلى ذلك، أنه نظراً لما على من الدين، وأجمع عليه المسلمون من حرمة التجسس مطلقاً بين المسلمين، فإن الفقهاء يؤكدون على عدم جواز التجسس للبحث عن المنكرات غير الظاهرة المتحققة، حيث يؤكد الفقهاء:

إنه إذا كان المنكر مستوراً لا علم للمحتسب به.. لا يجوز للمحتسب أن يسعى للكشف عنه، حتى لا يرتكب التجسس المنهي عنه شرعاً.. (وإذا كان) المنكر مستوراً، ولكنه يستريب به، لا تكفي الاسترابة هذه مبرراً لسعي المحتسب للكشف عن المنكر، وفي أكثر الروايات عن الإمام أحمد أنه: ليس للمحتسب أن يتعرض لمرتكب المنكر، (وإذا

كان) المنكر مستوراً (و) علم به، ولم يتحققه لا يكفي مجرد العلم.. للكشف عن المنكر[1].

كما يذكر فقهاء المالكية أن النهي عن المنكر يشترط فيه «ظهور المنكر من غير تجسس، ولا استراق سمع، ولا استنشاق ريح، ولا بحث عما أخفي بيد أو ثوب أو حانوت، فإنه حرام»[2].

فضلاً عن ذلك أكد الفقهاء على أن قيام الدولة بالتجسس لكشف المنكر يفقد الدليل المستمد في الكشف عن المنكر مشروعيته، حيث يشترط لإضفاء المشروعية:

ألا يكون الكشف عن المنكر وليد تجسس منهي عنه شرعاً، ويتحقق هذا التجسس، إذا ثبت أن المحتسب قد سعى إلى طلب الإمارات المعرفة بالمنكر، أو.. إلى طلب البينة الدالة عليه.. وإن كل منكر لم تظهر إمارته، أو بينته، يعد منكراً مستوراً، لا ينبغي للغير أن يكشف عنه، وإلا كان هذا الكشف تجسساً محظوراً[3].

---

(١) د. عبد الفتاح الصيفي. شروط الظهور في المنكر الموجب للحسبة، المعهد العالي للدعوة الإسلامية، الرياض، مطابع دار الهلال، بدون تاريخ، ص٧.

(٢) الخريشي على سيدي خليل ٣/ ١١٠، عن محمد راكان الدغمي، التجسس وأحكام في الشريعة الإسلامية، عمان، جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٤٠٤هـ - ١٩٨٤م، ص١٥٣.

(٣) د. عبد الفتاح الصيغي. ص١٠.

وبذلك يكون الأصل عدم جواز التجسس على الأفراد من قبل الدولة، لا لكشف المنكر، ولا لإزالته، أو عقاب مرتكبه، أو غير ذلك، لتحريم الشرع القطعي للتجسس مطلقاً. كما تدل الأحاديث والآيات السابق ذكرها على أنه:

.. لا يجوز التجسس على الناس، والنظر إلى عوراتهم، أو الاستماع إلى أسرارهم، سواء أكان ذلك من أحد الناس تطفلاً، أم من المسؤولين، ولأي سبب من الأسباب. كما أنه لا يجوز من جماعات الناس لخدمة جهة من الجهات[1].

ومما يدل على أهمية المحافظة على خصوصيات الفرد في المجتمع الإسلامي، الأحاديث التي وردت عن الرسول ﷺ، والمؤكدة على حرمة التجسس، بالإطلاع على البيوت بغير إذن، وعلى جواز عقاب من يفعل ذلك عقاباً مادياً رادعاً، وكذلك ما ورد به الشرع من حرمة البيوت، ووجوب الاستئذان والاستئناس قبل دخولها.

وقد أكد الرسول ﷺ، على أنه إن تجسس أحد على جماعة ففقئوا عينه فلا دية له، فعن أبي هريرة رضي الله عنه، قال: قال أبو القاسم ﷺ: **«لو أن امرءاً اطلع عليك بغير إذن فخذفته بحصاة، ففقأت عينه، لم يكن عليك جناح»**[2].

---

(١) الدغمي. التجسس وأحكامه ص١٤٦.

(٢) فتح الباري، ج١٢، حديث ٦٩٠٢، ص٢٤٣.

وعن أنس رضي الله عنه «أن رجلاً أطلع في بعض حجر النبي ﷺ، فقام إليه بمشقص ـ أو مشاقص ـ وجعل يختله ليطعنه»[1].

وعن سهل بن سعد الساعدي.. أن رجلاً اطلع في حجر في باب رسول الله ﷺ ـ ومع رسول الله ﷺ مدرى يحك به رأسه ـ فلما رآه رسول الله ﷺ قال: لو أعلم أنك تنظرني لطعنت به في عينك..»[2].

وقد اتفق الشافعية، والحنفية، والحنابلة، وبعض المالكية، على هدر عين من اطلع بيوت الناس من ثقب الباب أو نحوه، ورأوا أن فقوء عينه جائز، لدفع الضرر إن لم توجد وسيلة أخر لتحقيق الغرض ذاته. في حين اشترط المالكية وبعض الحنفية الضمان على من يفعل ذلك، دون النهي عن القيام به[3].

وقد ورد في شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد بن حنبل ما نصه:

وفي «الإقناع» وغيره من كتب فقه مذهبنا: أن من نظر من خصاص الباب، أو من ثقب في جدار، أو من كوة ونحوه، إلا من باب مفتوح، فرماه صاحب الدار بحصاة أو

(١) المرجع السابق، ج١٢، حديث ٦٩٠٠، ص٢٤٣.
(٢) المرجع السابق، ج١٢، حديث ٦٩٠١، ص٢٤٣.
(٣) الدغمي. التجسس ص١٤٧.

نحوها، أو طعنه بعود فقلع عينه، فلا شيء عليه، ولو أمكن الدفع بدونه[1].

وقال ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ:

ظن طائفة من العلماء أن (طعن عين الناظر) من باب دفع الصائل.. ولو كان الأمر كما قالوا لدفع بالأسهل فالأسهل، ولم يجز قلع عينه ابتداءً.. والنصوص تخالف ذلك، فإنه أباح أن تخذفه حتى تفقأ عينه، قبل أمره بالانصراف.. وهذا يدل على أنه من باب المعاقبة له على ذلك، حيث جني هذه الجناية على حرمة صاحب البيت، فله أن يفقأ عينه[2].

كذلك جعل الشرع للبيوت حرمة، بأن نهى عن دخولها بغير إذن أهلها، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَدۡخُلُواْ بُيُوتًا غَيۡرَ بُيُوتِكُمۡ حَتَّىٰ تَسۡتَأۡنِسُواْ وَتُسَلِّمُواْ عَلَىٰٓ أَهۡلِهَاۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ٢٧ فَإِن لَّمۡ تَجِدُواْ فِيهَآ أَحَدٗا فَلَا تَدۡخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤۡذَنَ لَكُمۡۖ وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرۡجِعُواْ فَٱرۡجِعُواْۖ هُوَ أَزۡكَىٰ لَكُمۡۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ عَلِيمٞ ٢٨﴾ [النور: ٢٧، ٢٨]. فقد أوجب تعالى بهذه الآية طلب الإذن قبل الدخول، وعبر عنه بأنه: «الاستئناس

---

(١) محمد السفاريني الحنبلي. شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد، الجزء الأول، بيروت، المكتب الإسلامي، الطبعة الثالثة، ١٣٩٩هـ، ص٧٢٧.

(٢) أحمد عبد الحليم بن تيمية. مجموع فتأوي ابن تيمية، جمع عبد الرحمٰن بن قاسم، بيروت، دار العربية للطباعة والنشر، ١٣٩٨هـ، ج١٥ ص٣٨٠.

الظاهر الذي هو ضد الاستيحاش؛ لأن الذي يقرع باب غيره لا يدري أيؤذن له أم لا، فهو كالمستوحش.. فإذا أذن له استأنس.. ولما كان الاستئناس لازماً للإذن، أطلق اللازم وأريد ملزومة، الذي هو الإذن[1]...

ويقول الشيخ محمد الأمين الشنقيطي رَحِمَهُ اللَّهُ أيضاً:

لأعلم أن هذه الآية الكريمة، دلت بظاهرها، على أن دخول الإنسان بيت غيره بدون الاستئذان والسلام لا يجوز؛ لأن قوله لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم، نهي صريح، النهي المتحدد عن القرآن يفيد التحريم على الأصح.. وأعلم أن الاستئذان ثلاث مرات، فإن لم يؤذن له عند الثالثة فليرجع؛ لأنه ثابت عن النبي ﷺ، قال البخاري في «صحيحه».. قال رسول ﷺ: **«إذا ستأذن أحدكم ثلاثاً ولم يؤذن له فليرجع»**.. وهذه الروايات الصحيحة تبين أن الاستئناس المذكور في الآية هو الاستئذان المكرر ثلاثاً[2]...

وقال النووي في «شرح مسلم»: «أجمع العلماء على أن الاستئذان مشروع، وتظاهرت به دلائل القرآن والسُّنَّة وإجماع

---

(١) محمد الأمين الشنقيطي. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، الجزء السادس، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٣هـ، ص١٦٧.

(٢) المرجع السابق ص١٦٩.

الأمة..»[1] وقال الشنقيطي أيضاً: «إذا قال أهل المنزل للمستأذن ارجع، وجب عليه الرجوع، لقوله تعالى: ﴿وَإِن قِيلَ لَكُمُ ٱرْجِعُوا۟ فَٱرْجِعُوا۟ ۖ هُوَ أَزْكَىٰ لَكُمْ ۚ﴾[2] [النور: ٢٨]».

وقد روي أيضاً أن رجلاً جاء إلى سفيان الثوري بالبصرة، وقال له: يا أبا عبد الله، غني أكون مع هؤلاء المحتسبة، فندخل على هؤلاء الخبيثين، ونتسلق على الحيطان. قال: أليس لهم أبواب؟ قلت: بلى، ولكن ندخل عليهم لكيلا يفروا. فأنكر ذلك إنكار شديداً، وعاب فعالنا[3].

ويتبين مما سبق، حرمة دخول البيت بغير إذن. ولذلك فلا يجوز للدولة اقتحام البيوت، ولا تفتيشها أو دخولها، إلا بعد موافقة أهلها وإذنهم، حيث لم يستثن الله تعالى من طلب الإذن، وأمر بالرجوع عند عدمه، مما يجعل طلب ذلك أمراً مؤكداً ثابتاً بالشرع.

وقد ذكر بعض الفقهاء، أنه يستثنى من عدم جواز دخول البيت الحالة التي تتطلب إزالة منكر ظاهر محقق

---

(١) نقلاً عن المرجع السابق ص١٧٤.

(٢) المرجع السابق ص١٨٠.

(٣) أبو بكر أحمد بن محمد الخلال. الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة وتحقيق عبد القادر أحمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، ص٤٦.

وقوعه، ويفوت استدراكه، وذكروا أن ذلك مبني على ما ورد في سير عمر رضي الله عنه، وما ذكره بعض الفقهاء، بأن ارتكاب المنكر من أهل البيوت وتظاهرهم به مدعاة لإزالة حرمة بيوتهم، إذا ما توفر شرطان لازمان: الأول منهما أن يثبت كون المنكر محقق الوقوع، بقول الثقات العدول، أي بالبينة الشرعية، أو القرينة الجازمة. والثاني أن ينجم عن المنكر انتهاك حرمة، أو مفسدة، يفوت استدراكها، نحو وقوع جريمة قتل أو زنى، ونحو ذلك، ففي هذه الحالة فقط أجاز هؤلاء الفقهاء دخول البيوت بغير إذن أهلها لإزالة المنكر، حيث يقول الإمام الغزالي: فلا ينبغي أن يسترق السمع على دار غيره ليسمع صوت الأوتار، ولو أخبره عدلان ابتداءً من غير استخبار، بأن فلاناً يشرب الخمر في داره، أو أن في داره خمراً أعده للشرب، فله آن ذاك أن يدخل داره ولا يلزم الاستئذان، ويكون تخطي ملكه بالدخول للتوصل إلى دفع المنكر[1]. كما يقول ابن الجوزي:

لا ينبغي له أن يسترق السمع على دار غيره، ليسمع صوت الأوتار، ولا يستخبر جيرانه ليخبروه بما جرى، بل لو أخبره عدلان ابتداءً أن فلاناً يشرب الخمر فله آن ذاك أن يدخل ويكبها[2].

---

(١) إحياء علوم الدين ٣/ ٣٢٤، نقلت عن التجسس وأحكامه، مرجع سابق ص١٥٣.

(٢) الآداب الشرعية والمنح المرعية، المقدسي، ١/ ٣٢٠ ص١، مطبعة المنار، ١٣٤٩هـ، نقلت من المرجع السابق ص١٥٣.

ولنا أن النص الشرعي، في القرآن الكريم، والسُّنَّة المطهره لم يجز لأحد دخول البيوت بغير إذن أهلها، ولم يستثن الشارع في ذلك، ولو كان دخول البيت بغير الإذن جائزاً لدفع المنكر، أو لإثباته على مرتكبه، لبينه الشرع، ولم يرد في السيرة النبوية قيام الرسول عليه الصلاة والسلام بصفته إمام المسلمين باقتحام بيوت المنافقين، الذين علم تآمرهم على الدولة الإسلامية.

فضلاً عن ذلك، فإن الثابت في سيرة الصحابة رضوان الله عليهم، عدم جواز دخول البيوت لإثبات المنكر، حيث استشهد الماوردي على ذلك بقصة عمر رضي الله عنه، والتي جاء فيها: أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، دخل على جماعة تشرب خمراً فقال: ألم أنهكم عن معاقرة الخمر، فقالوا له، وكان قد دخل عليهم بدون إذن وتجسس عليهم بدون إذن: «قد نهاك الله عن التجسس فتجسست، ونهاك عن الدخول بغير إذن فدخلت» فتركهم عمر بن الخطاب رضي الله عنه. ويدل ذلك، كما أكد الماوردي، على أن من:

سمع أصوات ملأ منكرة من دار تظاهر أهلها بأصواتهم، أنكرها خارج الدار ولم يهجم عليهم بالدخول؛ لأن المنكر ظاهر وليس عليه أن يكشف عما

سواه من الباطن[1].

أضف إلى ذلك أن الشارع، فيما يتعلق بالبيوت، التي على أن فيها منكراً، لم يأت بحكم الدخول إليها بغير إذن أهلها، وإنما أجاز إخراج أهل المنكر منها، دون دخول البيت: والدليل على ذلك ما ورد عن الرسول عليه الصلاة والسلام، بهمه بحرق بيوت أقوام لتخلفهم عن الصلاة، حيث يدفع حرق البيوت أهلها إلى الخروج منها، ولم يرد عنه عليه الصلاة والسلام إجازة اقتحام بيوتهم، مع علمه بارتكابهم لهذا المنكر.

كما أفرد الإمام البخاري كتاباً في «صحيحه»، تناول فيه إخراج الخصوم وأهل الريب من البيوت بعد المعرفة، واشترط في ذلك المعرفة، والتي تدل على وقوع المنكر وتحققه، واستشهد لذلك بما روي أن عمر رضي الله عنه أخرج امرأة حين ناحت داخل بيتها[2].

ومما سبق، يتبين أن دخول البيوت بغير إذن أهلها لا يجوز مطلقاً، وأنه ليس للدولة التجسس على البيوت، ولا دخولها أو تفتيشها لإثبات التهمة، أو للتحقق عما خفي من الأسرار، أو لدفع المنكر.

---

(١) الماوردي. مرجع سابق ص٣١٤ ـ ٣١٥.

(٢) فتح الباري. مرجع سابق ج١٣ ص٣١٥.

ولا يعني ذلك أن الدولة تدع المنكر سارياً مع علمها بارتكابه، داخل البيوت، وإنما تعمل على إيقافه عن طريق إخراج أهل المنكر من بيوتهم، دون الدخول بغير إذن، ولها في سبيل ذلك إن رفض أهل المنكر الخروج، اللجوء إلى الوسائل المادية لإخراجهم، نحو قطع وسائل العيش عنهم من ماء وكهرباء، أو استخدام غازات مسيلة للدمع، أو إحراق إن اقتضى الأمر، لإجبار أهل المنكر على الخروج منه. وذلك لأن الشارع أكد تأكيداً جازماً على حرمة البيت وعلى عدم دخوله إلا بإذن أهله، فحصول الإذن مقصود للشارع، ولذا ينبغي التقيد بذلك، من قبل الدولة والأفراد، فإن حصل الإذن سواء مباشرة أو تحقق أن أهل البيت يرضونه، نحو حالة دفع الأذى والضرر عنه عند حصول الكوارث مثلاً، فإنه يجوز للدولة عندئذٍ دخول البيوت وأما إن لم يأذن أخل البيت، فلا يجوز لها الدخول مطلقاً.

بالإضافة إلى حرمة التجسس، وحرمة دخول البيوت بغير إذن أهلها، أكدت الشريعة على حفظ حقوق الإنسان، بتحريم الأذى، والتعذيب، للإنسان مطلقاً، سواء لإثبات الجرم بالإكراه، أو لأخذ الإقرار، والاعتراف من المتهم، أو غير ذلك، حيث يخالف ذلك ما جاء به الشرع، من صيانة النفس والمال والعرض، في دار الإسلام، قال تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْذُونَ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتِ بِغَيْرِ مَا ٱكْتَسَبُوا۟ فَقَدِ ٱحْتَمَلُوا۟

بُهْتَٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا ﴿٥٨﴾﴾ [الأحزاب: ٥٨] وقد جاء في «فتح الباري» قول الرسول ﷺ في حجة الوداع: «... **فإن الله تبارك وتعالى قد حرم عليكم دماءكم وأموالكم وأعراضكم إلا بحقها**...»[1]. والتعذيب مناف لإكرام الله تعالى للإنسان، الوارد بالنصوص الشرعية، كقوله ﷻ: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠] ولذلك حرم الإسلام قتل المؤمن إلا بالحق، أو أن يكون خطأ كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا﴾ [النساء: ٩٢] لما في ذلك من إهدار للحياة الإنسانية.

وحرم الإسلام كذلك الاعتداء على المسلم، وإيذاءه بغير حق، وقرر عقوبة شرعية على من يعتدي على نفس المسلم، أو على جزء من بدنه. قال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾ [المائدة: ٤٥].

وقد نهى الرسول ﷺ كذلك عن تعذيب الناس في الدنيا بقوله: «**إن الله يعذب الذين يعذبون الناس في الدنيا**»[2]. وقد ذكر أبو فراس الربيع بن زياد رحمه الله قال: خطبنا عمر بن الخطاب رضي الله عنه فقال في خطبته:

---

(١) فتح الباري، ج١٣، حديث ٦٧٨٥، ص٨٥.

(٢) رواه مسلم في صحيحة، راجع: المرجع السابق ص٣٧٦.

«إني لم أبعث عمالي ليضربوا أبشاركم، ولا ليأخذوا أموالكم، من به ذلك فليرفعه إلي أقصه منه»، فقال عمرو بن العاص: لو أن رجلاً أدب بعض رعيته، أتقص منه؟ قال: «إي والذي نفسي بيده، إلا أقصه، وقد رأيت رسول الله ﷺ أقص من نفسه»[1].

وقد شدد رسول الله ﷺ، في النهي عن إيذاء المسلم بقوله: «**من جلد ظهر مسلم بغير حق لقي الله وهو عليه غضبان**»[2]، وحرم الإسلام كذلك ترويع المسلم، وظلمه، فقال ﷺ: «**لا يحل لمسلم أن يروع مسلماً**»، وقال عليه الصلاة والسلام: «**لا ترعوا المسلم فإن روعة المسلم ظلم عظيم**»[3].

ولما كان التجسس، والاعتداء على المسلمين بالحبس والإيذاء والتعذيب المادي والمعنوي يضاد الأخوة الإسلامية، فقد اعتبر من الظلم المحرم في الإسلام. وقد جاء عن ابن عمر رضي الله عنهما، أن رسول الله ﷺ قال: «**المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يسلمه**»[3]، وجاء في «شرح ابن حجر العسقلاني»

---

(١) جامع الأصول ج٤ ص٤٦٧ ـ ٤٦٨.

(٢) رواه الطبراني في الأوسط. راجع: د. عبد الوهاب عبد العزيز الشيشاني، حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة، مطابع الجمعية العلمية الماكية (بدون مكان نشر)، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص٣٧٥.

(٣) رواه الطبراني. راجع: د. شيشاني، ص٣٧٧.

ما ذكره: فإن ظلم المسلم للمسلم حرام. وقوله «ولا يسلمه» أي لا يتركه مع من يؤذيه، لا فيما يؤذيه، بل ينصره ويدفع عنه، وهذا أخص من قول الظلم، وقد يكون واجباً، وقد يكون مندوباً بحسب اختلاف الأحوال[1].

وقد حظر الإسلام أيضاً تعذيب المسجونين، فقد جاء عن عمر بن الخطاب قوله لولاته في الأمصار: «لا تدعن في سجونكم أحداً من المسلمين في وثاق، لا يستطيع أن يصلي قائماً، ولا أحداً في قيد، إلا رجلاً مطلوباً بدم، وأجروا عليهم من الصدقة ما يصلحهم في طعامهم وأدمهم»[2].

وقد نهى الإسلام كذلك عن «الأخذ بإقرار الخائف، غير المعروف بالفجور»، ومن ذلك قول عمر رضي الله عنه: «ليس الرجل بمأمون على نفسه: إن أجعته، أو أخفته، أو حبسته، أن يعترف على نفسه»[3].

ومن ذلك يظهر جلياً، أن الإسلام لا يجيز تعذيب المتهم، لكي يقر بما ارتكب، خلافاً لما يراه بعض الفقهاء، وذلك لأن الإسلام لا يقر أصلاً الإقرار والاعتراف الناجم عن الإكراه، لقوله ﷺ: «**إن الله وضع عن أمتي الخطأ**

---

(١) فتح الباري، ج٥، حديث ٢٤٤٢ وشرحه، ص٩٧.

(٢) القاضي أبو سيف. الخراج، راجع: د. شيشاني، ص٣٧٧.

(٣) د. سليمان الحماوي. عمر بن الخطاب. القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٩م، ص٣٣٥ ـ ٣٣٦.

والنسيان وما استكرهوا عليه»[1]، كما أنه لم يرد دليل صحيح يبيح تعذيب المتهم، وقد بينا بالأدلة الشرعية تحريم التعذيب عموماً، وتخصيص هذه الأحاديث يحتاج إلى دليل شرعي يجيز ذلك بحق المتهم.

أما ما ذكره بعض الفقهاء من أدلة للاستشهاد بها على حواز تعذيب المتهم وعقوبته، أو إكراهه على الاعتراف، فإنها لا تصلح حجة في ذلك، ونستعرض فيما يلي هذه الأدلة بهدف الرد عليها وإثبات عدم حجيتها في ما يتعلق بجواز تعذيب المتهم.

استشهد أولئك الفقهاء بقصة فتح خيبر، وما ورد فيها، من أن الزبير عذب يهودياً متهماً في تلك الغزوة، ولستندوا على ذلك لتجويز تعذيب المتهم. والواقع أن هذا الاستشهاد ليس صحيحاً، وذلك لأن الرواية تدل على أن اليهودي قد أخفى حقاً واجباً عليه إعادته، وثبت ذلك عليه، فأمر الرسول ﷺ بعقابه، لكي يرد ما أخذه. حيث إن تفصيل الرواية كما جاءت في كتب السيرة هي:

لما فتح رسول الله ﷺ خيبر، صالح أهل خيبر من يهود على حقن دمائهم، وقال لهم: برئت ذمة الله وذمة رسوله منكم إن كتمتموني شيئاً. فصالحوه على ذلك، فقال رسول

---

(١) سنن ابن ماجه. الجزء الأول، حديث رقم ٢٠٥٥، ص٣٧٨.

لكنانة بن الربيع: ما فعل مسك حيي.. فقال أذهبته النفقات والحروب... فقال رسول الله ﷺ: **«العهد قريب، والمال كثير»**، أرأيت إن وجدناه عندك أقتلك؟ قال: نعم، فجاء رجل من يهود إلى رسول الله فقال له: أني رأيت كنانة يطوفون بهذه الخربة بكل غداة، فأمر رسول الله ﷺ بالخربة فأخرج منها بعض كنزهم، ثم سأله عما بقي فأبى أن يؤديه، فأمر به الزبير فقال: عذبه حتى تستأصل ما عنده[1].

فهذه الرواية تبين أن التعذيب إنما كان لإخفاء اليهودي المال، بعد ثبوت وجوده عنده، بالشهادة والأدلة المادية المحسوسة، ولذلك ليس اليهودي متهماً وإنما مرتكب لجرم إخفاء أموال يجب إخراجها، ولذلك استحق العقوبة على فعله.

ولقد بينت الشريعة أن هناك فرقاً بين عدم أداء الحق الواجب، والذي يستحق من فعله العقوبة التعزيرية، وبين المتهم الذي لم يثبت عليه جرم، حتى يعذب للاعتراف. والإسلام رغم أنه لا يبيح بحال التعذيب للمتهم، أو غيره إلا أنه يقرر مع ذلك عقوبة من أمتنع عن أداء حق واجب عليه، مع قدرته على ذلك، كمن يمتنع عن قضاء دينه، أو النفقة

---

(١) المتهم وحقوقه في الشريعة الإسلامية، أبحاث الندوة العلمية الأولى، الجزء الثاني، الرياض، المركز العربي للدراسات الأمنية والتدريب، ١٤٠٦هـ، ص٣٥.

على أهل بيته، أو أداء الزكاة مع القدرة، ونحو ذلك، وهذا هو ما تدل عليه الرواية السابقة.

كما استشهد الفقهاء المجيزون لتعذيب وعقوبة المتهم، بما ورد في حديث الإفك، من أن علياً رضي الله عنه، ضرب جارية الرسول ﷺ لكي يحملها على الإخبار بما تعرفه عن عائشة رضي الله عنها والاستدلال بهذا الحديث، على جواز تعذيب المتهم ليس في محله، حيث إن الرواية الواردة في «صحيح البخاري» لم تذكر ضرب الجارية، كما أن الجارية لم تكن متهمة أصلاً، بل كانت شاهدة، ولو صح الاستدلال لكان لجواز ضرب الشاهد وليس المتهم، وقد ورد أن الرسول ﷺ سأل غيرها الشهادة، مثل زينب بنت جحش رضي الله عنها، وغيرها، دون اللجوء إلى الضرب، وذلك يبين، أن ضرب الجارية، إن صحت الرواية، ليس لعقاب الشاهد، أو المتهم، وإنما هو من باب التأديب للخادم، حيث أجاز الشرع للمسلم تأديب خادمه، إذا بدر منه ما يستوجب ذلك.

كما استدل الفقهاء، بحديث المرأة، التي حملت رسالة حاطب بن أبي بلتعة إلى قريش، لتخبرهم بقرب غزو الرسول عليه الصلاة والسلام لمكة، وما ورد من أن عليا رضي الله عنه، هددها بكشف سترها إن لم تخرج الرسالة، وظنوا أن في ذلك جواز تهديد المتهم، ولكن الاستدلال بهذه القصة باطل، حيث ثبت يقيناً بخبر الوحي للرسول عليه السلام، بأن المرأة

تحمل كتاباً معها، فيكون التهديد لها لكونها أخفت أمراً لا يجوز إخفاؤه وامتنعت عن أداء ما ثبت قطعاً وجوب أدائها له، ولذلك لم تكن المرأة في تلك القصة متهمة بجرم لم يثبت، وإنما كانت مرتكبة لجريمة ثابتة يقيناً بخبر الوحي، فاستحقت لذلك العقوبة بالتهديد بكشف الستر.

زد على ذلك، أن الأدلة الشرعية، تؤكد عدم جواز عقاب المتهم لحمله على الاعتراف، حيث روي عن النبي ﷺ: «**أن رجلاً أتاه فأقر عنده أنه زنى بامرأة فسماها له، فبعث رسول الله عليه الصلاة والسلام إلى المرأة فسألها عن ذلك، فأنكرت أن تكون زنت، فجلده وتركها**»[1]، ويوضح ذلك أنه على الرغم من وجود التهمة للمرأة، لم يقم الرسول عليه الصلاة والسلام بعقابها لحملها على الاعتراف، وقد جاء عنه ﷺ قوله: «**ادرؤا الحدود بالشبهات، فإن الإمام إن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة**»[2]، وإذا كان المتهم في جرائم الحدود ـ والتي تعد من أعظم الجرائم في نظر الشارع ـ لا يعاقب ولا يعذب دون بينة شرعية، ولا يكره على الاعتراف، فإن ما دون الحدود أولى بعدم التعذيب والإكراه.

---

(١) جامع الأصول ج٤ ص٢٧٦.

(٢) فتاوى ابن تيمية ج١٥، ص٣٠٨.

ولذلك لا يجوز التعذيب مطلقاً، فحياة الإنسان مصونة شرعاً:

فلا يجوز التعرض لها بقتل، أو جرح، أو أي شكل من أشكال الاعتداء الظالم. سواء أكان الاعتداء على البدن كالضرب، أو السجن، أو الجلد، ونحوه، أم الاعتداء على النفس، والمشاعر، كالسب، الشتم، والازدراء، والتخويف، والانتقاص وظن السوء به ونحو ذلك[1].

ومع التأكيد على ما سبق، فإنه ينبغي ملاحظة أنه لا يقصد بالتعذيب المحرم إيقاع التعذيب، والأذى، والألم، كعقوبة قضائية مقررة، على جرم ثابت شرعاً في مجلس القضاء، وذلك نحو رجم الزاني المحصن، وقتل القاتل، وقطع يد السارق، وخلافه، حيث حدد الشرع عقوبات على مخالفة أحكامه المتعلقة بالحدود والقصاص، ومنها قوله تعالى ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ﴾ [البقرة: ١٧٨]، ومنها قوله تعالى في عقوبة المحاربين المفسدين ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ ذَٰلِكَ لَهُمۡ خِزۡيٞ فِي ٱلدُّنۡيَاۖ وَلَهُمۡ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٣٣﴾ [المائدة: ٣٣]

---

(١) د. الشيشاني. مرجع سابق ص٣٧٤.

وقوله تعالى ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓا۟ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾﴾ [المائدة: ٣٨]، وقوله تعالى في حد الزاني والزانية غير المحصنين ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِى فَٱجْلِدُوا۟ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِا۟ئَةَ جَلْدَةٍ ۖ﴾ [النور: ٢].

ولذلك فالعذاب الواقع كعقوبة تعزيرية على جريمة ارتكبت أو كعقوبة شرعية على مخالفة أمر الله أو نهيه تعالى، جائز بالنص لما يترتب عليه ذلك من زجر المعتدين، وصيانة المجتمع، وتطهيره من الفساد، وهذا أمر تقره كافة التشريعات حتى الوضعية منها، مع تفاوتها في نوع العقوبة، حيث إن جميع العقوبات ينجم عنها ألم وأذى وعذاب للمجرم.

ومما سبق يظهر أن التعذيب محرم في جميع الأحوال، سواء للمتهم أو غيره وإن الواجب هو التقيد بما جاء به الشرع، بإيقاع العقوبات الشرعية فقط وفي ذلك الصلاح والفلاح كله.

وبناء على ذلك فإنه يظهر جليا أن الشريعة قد راعت حقوق الإنسان، سواء في الجوانب الإيجابية، بتأمين حقوقه الاجتماعية، والعيش الكريم له، ورعاية شؤونه، كما صانت حقوقه الشخصية، بان حرمت على الدولة التجسس على الرعية لاستكشاف ما خفي من أسرارهم، أو لمعرفة

بواطنهم، كما منعت مطلقاً التسلط على أفراد الرعية بالإيذاء أو التعذيب ما لم يكن ذلك لإيقاع عقوبة قضائية عن جرم ثبت شرعاً تحريمه.

والواقع المشاهد أن التجسس في المجتمعات، وتسلط الدول على رعاياها بالإيذاء، أو التعذيب بغير حق، يمزق وحدة المجتمع، ويمنع الأتقياء، وأهل الصلاح، وأفراد المجتمع، من العمل على صيانته وحفظه، مما يهدم بنيانه، ويسارع في عوامل الفناء، التي تنخر في كيانه. كما يترتب على ذلك في النهاية تدهور الدول، أو خضوعها لأعدائها أو محو آثارها بالكلية.

ولذلك يؤكد ابن خلدون أن الحاكم: (إذا كان قاهراً باطشاً بالعقوبات منقباً عن عورات الناس وتعديد ذنوبهم، شملهم الخوف والذل، ولاذوا منه بالكذب والمكر والخديعة، فتخلقوا بها، وفسدت بصائرهم وأخلاقهم، وربما خذلوه في مواطن الحروب والمدافعات، ففسدت الحماية بفساد النيات... فتفسد الدولة ويخرب السياج)[1].

ويقرر ابن خلدون، أيضاً، أن تعدي الدولة على الرعية يؤذن بخراب الدولة حيث يقول:

(إن التعدي والظلم عائده الخراب في العمران، وعلى

---

(١) عبد الرحمٰن ابن خلدون. المقدمة، بيروت، دار القلم، ١٩٧٨م، ص١٨٨.

الدولة بالفساد والانتقاض. وكل من أخذ ملك أحد، أو غصبه في عمله، أو طالبه بغير حق، أو فرض عليه حقاً لم يفرضه الشرع فقد ظلم... وبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها وهذه هي الحكمة المقصودة للشارع في تحريم الظلم)[1].

(١) المرجع السابق ص٣٩٠.

الباب الثالث

الحقوق السياسية

الفصل الأول

الحرية السياسية الغربية وحق إبداء الرأي في التصور الإسلامي

أكدت الشريعة الإسلامية على ضمان حق الرعية السياسي، في إبداء الرأي في حدود ما أجاز الشرع. وتختلف الشريعة الإسلامية بذلك جوهرياً عن حرية الرأي السياسي في التصور الغربي، ولذلك سنقوم بإلقاء الضوء على معنى إبداء الرأي، والحرية السياسية في الغرب، لبيان الفروق، بين مفهوم إبداء الرأي في الشرع الإسلامي، وحرية الرأي السياسي في الفكر الغربي، وذلك قبل عرض الأحكام الشرعية الخاصة بممارسة الحقوق السياسية في المجتمع الإسلامي.

تعرف حرية الرأي السياسي في الفكر الغربي بأنها:

قدرة الفرد على التعبير عن آرائه وأفكاره بحرية تامة، بغض النظر عن الوسيلة التي يسلكها، سواء كان ذلك بالاتصال المباشر بالناس، أو الكتابة، أو بواسطة الرسائل

البريدية أو البرقية، أو الإذاعة، أو المسرح، أو عن طريق الأفلام السينمائية، أو التلفزيونية، أو الصحف[1].

وقد نصَّت دساتير معظم الدول الغربية على كفالة حرية الرأي للمواطنين. فقد نص الدستور الأمريكي على كفالة حرية الرأي. وكذلك أكد الدستور الإيطالي على أن «للجميع حق التعبير بحرية عن آرائهم بالقول والكتابة»، وكذلك الدستور الألماني الذي أكد حرية الرأي للجميع[2].

ولكن المتتبع لواقع حرية الرأي في الفكر الغربي يجدها قد قيدت بقيدين: يعلق الأول منهما بسيطرة الاحتكارات الرأسمالية الكبرى على وسائل الإعلام، وقدرتها على توجيه الإعلام، والتحكم في مصادر الأخبار والمعلومات. أما الثاني فيتعلق بالقيود التي تفرضها الدولة، بحجة عدم الاعتداء على حريات الآخرين، والمحافظة على الأمن الداخلي، والتي غالباً ما تستخدم كذريعة للحد من قدرة الأفراد على التعبير عن آرائهم[3].

كما عمدت الأنظمة الغربية إلى وضع قيود أخرى على حرية الرأي، منها تجريم الرأي، فعلى الرغم مما تؤكده:

---

(١) الدكتور محمد حلمي. المبادئ الدستورية العامة، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٧٥م، ص٣٧٥.

(٢) د. عبد الوهاب الشيشاني. ص١٠٠ ـ ١٠١.

(٣) المرجع السابق ص١٠٣ ـ ١١٠.

النظرية الديمقراطية من أن قيود الحريات ـ ولا سيما ما اتصل منها بحرية الرأي ـ لا تستوحي من الاعتبارات، إلا ما كان متصلاً بحماية أمن الجماعة ونظامها المادي، تكذبه التشريعات الديمقراطية المعاصرة، التي صارت تعاقب على النقد، حتى ولو لم يؤد إلى الإخلال بالأمن، أو تحريض عليه. ويبرز ذلك بصفة خاصة بالنسبة للرأي المعارض لأسس النظام الاجتماعي[١].

وتنبع حرية الرأي في الغرب من مفهوم الحرية، فهي تتصل اتصالاً وثيقاً بالحرية الشخصية، وما يتفرع عنها، من حرة تكوين النقابات، والجمعيات، وحرية الاجتماعات.

ومن قاعدة حرية الرأي، المستمدة من الحرية الفردية، تنبع فكرة الحرية السياسية، التي تجعل للفرد حرية تبني ما شاء من آراء ومعتقدات سياسية، وحرية تكوين الجماعات والأحزاب، حول الأفكار التي يعتنقها الأفراد. وذلك لأن حرية الرأي تعني لدى الغرب:

حق الإنسان في أن يعتنق الآراء التي يشاء، وذلك في أي شأن من الشؤون: في السياسة، والدين، والاجتماع، والعلم، والثقافة[٢].

---

(١) د. أحمد حماد. مرجع سابق ص٣١٩.

(٢) د. أدمون رباط. الوسيط... مرجع سابق ص٢٢٧.

والحرية الفكرية في المنظور الغربي، تبيح للأفراد تبني ما شاؤوا من معتقدات، شريطة عدم إضرارها بالآخرين، وقد أكد «جون ستيوارت ميل» هذا المعنى بقوله:

فمهما كان اعتقاد الشخص راسخاً في كذب رأي ما، بل وفي ضرر نتائجه ـ بل وفي فساده أخلاقيّاً وإلحاده. . . فإنه مع ذلك يدعي العصمة، إذا حال دون الاستماع إلى ما يقال في الدفاع عن هذا الرأي، حتى لو كان مؤيداً من الرأي العام في بلده أو في عصره[١].

ومن هذا المنطلق، تصبح الحرية السياسية وسيلة، يتمكن بها المرء من إبراز حقوقه السياسية، والفكرية، في مواجهة النظام، والحد من سلطة الحاكم، عن طريق السماح بإبراز رأي الأفراد مطلقاً، وتكوين الأحزاب والنقابات.

أضف إلى ذلك، أن الحرية السياسية في الفكر الغربي مستمدة من كون الشعب مصدر السلطات، وصاحب السيادة. ولذلك لا يفرق الكتاب الغربيون، بين الحقوق السياسية الناجمة عن الاشتراك في الجماعة، مثل حق الانتخاب، والتصويت، وبين الحرية السياسية؛ لأن مصدر الحقوق ومصدر الحرية واحد وهو سيادة الشعب، فالشعب هو الذي

---

(١) جون ستيوارت ميل. الحرية، ترجمة عبد الكريم أحمد، الجزء الأول، القاهرة، مطابع سجل العرب، ١٩٦٦م، ص٥٣ ـ ٥٤.

يحدد الحقوق والواجبات، والحريات الممنوحة للأفراد والسلطة المخولة للحكام[1]. ولذلك ترتبط الحرية السياسية في الفكر الغربي بعدة حقوق، منها: حق المساهمة في السياسة الشعبية، وهي تنطلق من أن إرادة الشعب مصدر سلطة الحكومة، والتي تجعل لكافة المواطنين الحق في الإسهام في إدارة شؤون الدولة، وتقلد المناصب، بصرف النظر عن الدين، أو اللون، أو الجنس. كما ترتبط، كذلك، بحق التصويت ومنها التصويت على القوانين، تعبيراً عن الإرادة العامة، التي تقتضي أخذ رأي الشعب في تعديل القوانين القائمة، أو وضع قوانين جديدة[2].

ومن هذا العرض لمصدر الحقوق السياسية في الغرب، يتبين خطأ جعل الحرية السياسية قاعدة يبنى عليها السلوك السياسي في الدولة الإسلامية. فالسيادة في الدولة الإسلامية بيد الشرع، والشعب ليس في يده صلاحية إقرار الحقوق والواجبات لأنها مقررة شرعاً. كما أن استعارة مفهوم الحرية السياسية الغربي يؤدي إلى خلط في المفاهيم، حيث حدد الإسلام أطراً شرعية لممارسة الحقوق السابقة، كالبيعة

---

(١) عبد الحكيم حسن محمد عبد الله. الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام، دراسة مقارنة، القاهرة، دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م، ص١١٥.

(٢) د. إدمون رباط. ص٢٣٣ ـ ٢٤٥.

الشرعية مثلاً في حق اختيار الحاكم. كما أوجب الإسلام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبذلك ربط بين حق إبداء الرأي، وبين ما يجب على المسلم القيام به، حين يستشعر قيام أمر مخالف للشرع، مما يؤكد المسؤولية الفردية، ويدعم المواقف الفردية والجماعية المتصدية للانحراف عن المنهج الشرعي. وبناءً على ذلك ميز الإسلام في حقوق تولي المناسب السياسية والأعمال السياسية، بين الأفراد بقدر التزامهم بالعقائد، وبالأحكام الشرعية. ومن هنا لا يجيز الإسلام تولية الكافر، أو المسلم الفاسق الإمارة، كما جعل الشورى حقاً للمسلمين دون غيرهم، لارتباط هذه الممارسة السياسية بالعقيدة الإسلامية، وأجاز سماع رأي غير المسلمين، من رعايا الدولة، لدفع أي مظلمة تقع عليهم.

ومن هذا المنطلق، يتضح أن إبداء الرأي ليس منطلقاً من حرية فردية، تدفع المرء إلى تبنيه أو رفضه، لكونه مرتبطاً بالشرع الموجب للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولعل هذا يفسر جرأة الصحابة رضوان الله عليهم على قول الحق دون تحفظ، حيث استوعب الصحابة الإطار الشرعي، المنظم لإبداء الرأي في حدود واجب الأمر بالمعروف، والمناصحة للحكام واتخذوه منهجاً، ووسيلة، لتقويم الحاكم والمحافظة على القيام الإسلامية، والأحكام الإسلامية، مطبقة في واقع الحياة. ولقد أكد الصحابة رضوان الله عليهم هذا المعنى،

فقد جاء عن أبي بكر رضي الله عنه قوله في أول خطبة له بعد توليه الخلافة:

يا أيها الناس، إنما أنا مثلكم، وإني لا أدري لعلكم ستكفونني، ما كان رسول الله ﷺ يطيق، إن الله اصطفى محمداً على العالمين، وعصمه من الآفات، وإنما أنا متبع ولست بمبتدع، فإن استقمت فتابعوني، وإن زغت فقوموني[1].

لقد كان الصحابة رضوان الله عليهم، يدركون حدود الشرع المنظم لأمر الدولة، الذي دفع أبا بكر رضي الله عنه إلى قوله: «إنما أنا مثلكم»، وإلى طلبه من الصحابة أن «يطيعوه» إن هو التزم الشرع منهجاً، وأن «يقوموه» إن زاغ عنه، لتتحقق سيادة الشرع على الحاكم والمحكوم.

ومن الجرأة على قول الحق ما ذكره الطبري من أن عمر رضي الله عنه سأل سلمان الفارسي رضي الله عنه: «أملك أنا أم خليفة؟»، فأجابه سلمان بكلمة حق بقوله: «إن أنت جبيت من أرض المسلمين درهماً أو أقل أو أكثر، ثم وضعته في غير حقه، فأنت ملك غير خليفة»[2].

---

(١) محمد بن جرير الطبري. تاريخ الطبري، ج٣، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م، ص٢٢٤ - ٢٤٥.

(٢) المرجع السابق ص٥٧١.

ومن الأمور الدالة على أن إبداء الرأي مرتبط بالإطار الشرعي، ما ذكره الطبري نم أن عمر ﵁ قال للصحابة يوماً:

أما والله لوددت أني وإياكم في سفينة في لجة البحر، تذهب بنا شرقاً وغرباً، فلن يعجز الناس أن يولوا رجلاً منهم، فغن استقام اتبعوه، وإن جنف قتلوه، فقال طلحة: وما عليك لو قلت: إن يعوج عزلوه، فقال: لا، القتل أنكى لمن بعده[1].

يتضح من ذلك، أن الصحابة رضوان الله عليهم، عرفوا حق الأمة في اختيار الإمام، وتوليته المنصب، ومراقبته، ومحاسبته، وفقاً للإطار الشرعي المنظم لذلك، استجابة للشرع، المؤكد على ضرورة المناصحة، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر. ولذلك لا يجوز، الربط بين إبداء الرأي في الإسلام، «والحرية» التي قد تدفع المرء إلى قول الحق، أو عدمه، وإلى تبني الخير، أو رفضه، من منطلقات فردية مصلحية. ويؤكد هذا المعنى أن الإسلام لم يأت مطلقاً بحكم «الحرية السياسية»، وإنما أتى بأحكام ثابتة، كالوجوب، والحرمة، والندب، والإباحة، تتعلق بالأطر والممارسات السياسية في المجتمع الإسلامي. والأصل في الأفعال أنها

(١) المرجع السابق ص٥٧٢.

مقيدة بالشرع، قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا ﴿٦٥﴾﴾ [النساء: ٦٥].

ولذلك فإبداء الرأى الذي أباحه الشرع مقيد بالأطر الشرعية، التي وضعها الإسلام، والتي لا يجوز للمسلم تجاوزها. وعليه فالحرية السياسية، التي تبيح للمرء من منطلق الحرية الشخصية، إبداء رأيه، وفق معتقداته الذاتية، مرفوض أصلاً، لكن الإنسان في الإسلام مقيد بالشريعة، ولا يسمح له مطلقاً بالمناداة بآراء كفر، كالشيوعية، والإلحاد، وما شابهها، من أحكام كفر. ومن هذا المنطلق أيضاً، لا يجيز الإسلام تكوين الجماعات، والأحزاب السياسية التي تبنى على مفاهيم عقائدية مخالفة للشرع.

ومما سبق يتبين خطأ ما يؤكده بعضهم من منطلق الحرية السايسية الغربي، بأن الأمة في الإسلام مصدر السلطات، وأن «أهم الحقوق التي يجب أن تمنحها الأمة حتى تكون مصدراً للسلطات، أن يكون لأفرادها الحق في اختيار الحاكم، والحق في مراقبته ومحاسبته»[١] وكذلك يظهر عدم صحة الرأي القائل بأن النظام السياسي الإسلامي يجعل:

---

(١) د. الشيشاني. ص٦٠٧.

معنى الحرية السياسية: أن يكون الشعب، هو صاحب الكلمة العليا في شؤون الحكم، ويتم ذلك بالمشاركة في مسؤولية الحكم ـ سواء بطريق مباشر أو عن طريق ممثليه ـ ويتمثل ذلك في حق الأمة في اختيار الحاكم، وفي مراقبته ومحاسبته على أعماله، وفي مشاركته في الحكم، وفي عزله إذا حاد عن الطريق القويم، أو إذا خالف ما فوضته الأمة فيه[1].

حيث بنيت الآراء السابقة على افتراض أن الأمة مصدر السيادة، وعلى فكرة الديموقراطية الغربية، سواء المباشرة، منها أم النيابية. في حين جعل الإسلام السيادة بيد الشرع، وقرر للأفراد حقوقاً، وألزمهم بواجبات محددة، وجعل من ضمن الحقوق السياسية للأفراد حق اختيار الحاكم ومراقبته ومحاسبته.

كما يظهر جليًّا خطأ من يؤكد بأن الحرية السياسية جزء من الدين[2] حيث أكد سعدي أبو جيب بأن الحرية السياسية في الإسلام لا حد لها إلا قيدين؛ عدم الخروج على أحكام الشرع، وعدم الإضرار بمصلحة الجماعة أو الدولة، ومع ذلك يقول: ولكن الذي أحب أن أنوه به في هذا المقام، أن

(١) عبد الحكيم عبد الله. ص٣١٦.

(٢) سعدي أبو جيب. دراسة في منهاج الإسلام السياسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م، ص٧٤٢.

القيود التي تفرض على ممارسة الحرية السياسية، رعاية لمصلحة الأمة والدولة، إنما هي قيود عارضة وطارئة؛ لأنها لم تفرض أصلاً إلا بمقتضى قاعدة الضرورة، ودفع أشد الضررين... وكلها قواعد استثنائية...[1].

والذي نود تأكيده في هذا المقام، هو أن القاعدة التي تبنى عليها الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية في الدولة الإسلامية، مقيدة بالشرع، وليست منطلقة من فكرة الحرية السياسية، وذلك لأن الحرية السياسية تفترض سيادة الشعب، والتي يرفضها الإسلام، حيث يجعل السيادة بيد الشرع. هذا بالإضافة إلى أن إبداء الرأي الذي أباحه الشرع، وأوجه في بعض الحالات، يختلف في شكله ومضمونه عن الحرية الفكرية، في المنظور الغربي، التي تبيح للأفراد تبني ما شاؤوا من معتقدات، شريطة عدم إضرارها بالآخرين.

حيث إن إبداء الرأي في الإسلام هو واجب شرعي على المسلم، وحق له كذلك. كما أن الإسلام يقرر أحكاماً شرعية، تنظم الممارسات السياسية، أهمها: جعل الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير، فرض على المسلمين أفراداً وجماعات، وأوجب على الدولة تمكينهم من مزاولتها، ومنع التقصير فيها، وأن تضمن لهم

(١) المرجع السابق ص٧٤٣.

حق إبداء الرأي في حدود ما أجاز الشرع. ومن هذا المنطلق تمتاز الدولة الإسلامية بكونها الدول الوحيدة، التي ينص دستورها الشرعي على الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، كأمر وجوبي، فضلا عًن كونه حقاً سياسياً للمسلمين.

الفصل الثاني

المعارضة السياسية مقارنة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

بعد أن أوضحنا فيما سبق، قواعد ومنطلقات الحقوق السياسية في التصور الإسلامي، نعرض هنا تفصيل الأحكام الشرعية الخاصة بممارسة الحقوق السياسية، مع إبراز أوجه الفروق مع الممارسة السياسية، في التشريعات الغربية.

تنطلق المعارضة السياسية في الفكر الغربي من ضرورة ضمان حقوق الأفراد السياسية، وحرياتهم، وتعكس حقاً فردياً مطلقاً، ينبع من كون السيادة مصدرها الشعب، فهي تعكس مصالحهم ورغباتهم. ولذلك إذا اتضح لسبب أو لآخر أن السلطة الحاكمة لا تعبر عن مصالحهم، جاز لهم إظهار عدم قناعتهم عن طريق المعارضة السياسية.

ومن منطلق الحرية المطلقة، حدد «ميل» القواعد الفكرية الأساسية، التي تبنى عليها المعارضة السياسية للنظام السياسي، والتي منها:

أولاً: إذا أرغم أي رأي على السكوت، فإن هذا الرأي في حدود علمنا، قد يكون صحيحاً. وإنكار ذلك إنما يعنى افتراض العصمة فينا.

ثانياً: رغم أن الرأي الذي أخمد قد يكون باطلاً، فإنه قد يتضمن، وعادة يتضمن، جزءاً من الحقيقة، ولما كان الرأي العام، أو السائد في أي موضوع نادراً جداً ما يكون هو الحقيقة كلها، فإنه لا أمل في الوصول إلى بقية الحقيقة إلا باصطدام الآراء المتعارضة.

ثالثاً: حتى إذا كان الرأي المعلن، ليس جزءاً من الحقيقة، بل الحقيقة كلها، فإنه إذا لم تسمح بمعارضتها، وإذا لم تعارض فعلاً، بقوة وحماية، فإن من يتلقونها سيعتنقونها كما لو كانت تحيزاً ولا يفهمون أو يحسون كثيراً بأسسها العقلية[1].

ويؤكد الكتاب الغربيون، كذلك، أن «السلطة» و«المعارضة» توأمان لا ينفصلان:

والواقع أن إقامة واستمرار الحكم يتطلبان دوما ـ مهما كانت أشكاله ـ وجود عدم المساواة والامتياز. وبالضرورة وجود تباعد وتفاوت بين الحاكم والمحكومين، وبالتالي امتياز لصالح الأولين... وهذا التفاوت وهذه الامتيازات هي

---

(١) ميل الحرية ص١٣ ـ ١٤.

التي تغذي، أساساً، ما يجب أن يسمى، بسبب عدم وجود تعبير أكثر ملاءمة، «بالمعارضة»[1].

أما الإسلام فإن الحقوق السياسية للمسلم تتركز على ضرورة العمل الإيجابي لإصلاح المجتمع، دون اللجوء إلى المعارضة الدائمة للنظام. ولذلك جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة لدوام صلاح البلاد والعباد، والنجاة من الهلاك، وفي ذلك يقول الله ﷻ: ﴿فَلَوْلَا كَانَ مِنَ ٱلْقُرُونِ مِن قَبْلِكُمْ أُولُوا۟ بَقِيَّةٍ يَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْفَسَادِ فِى ٱلْأَرْضِ إِلَّا قَلِيلًا مِّمَّنْ أَنجَيْنَا مِنْهُمْ﴾ [هود: ١١٦]. ولما كانت دولة الإسلام، دولة فكرية، قائمة على شرع الله ﷻ، ملتزمة بالجهاد في سبيله، وجب عليها التأكد من حسن تطبيق الشرع في الداخل، ومن سلامة البنيان الداخلي للدولة. وقد جعل الله ﷻ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر سبباً لتميز أمة الدعوة بقوله: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]. ومن هنا تختلف الدولة الإسلامية عن الدول الوضعية، التي تؤكد دساتيرها على معارضة الحاكم فقط، وذلك رغبة في الحد من سلطته، نظراً لأن السلطة «مفيدة» في الفكر الغربي، وكونها مفسدة يعني ضرورة تقييدها، ولذلك تنص دساتير بعض الدول الغربية على

---

(١) هوريو القانون الدستوري. مرجع سابق ص٤٦ ـ ٤٧.

الشروط الكفيلة بمنع تركز السلطة، وذلك عن طريق مبدأ الفصل بين السلطات، وعن طريق تبني مبدأ المعارضة السياسية، كوسيلة دائمة للتعبير عن عدم القناعة بالممارسات السياسية، التي تنتجها الحكومة.

ويختلف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كحق سياسي للمسلم عن «المعارضة» السياسية في الفكر الغربي من عدة أوجه:

أولاً: تنطلق المعارضة في الفكر الغربي من قاعدة حفظ «الحرية الفردية»، ومنع الاستبداد وتهدف في الغالب إلى إظهار خطأ الممارسات السياسية للحكومة، والكشف عنها، بهدف إضعافها أو إسقاطها. أما الإسلام فقد جعل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وسيلة للتأكد من التزام الحاكم بالشرع، لحراسة الدين من الضياع، ومنع تفشي الظلم والفساد. ولذلك، فهدف الأمر بالمعروف ليس حفظ حقوق وحريات الأفراد فقط، وإنما التأكيد من إقامة أحكام الإسلام.

ثانياً: يرفض الإسلام فكرة «المعارضة» الدائمة للنظام السياسي، أي «المعارضة للمعارضة». إن الأصل في نظام الإسلام، الطاعة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النساء: ٥٩]. ولتأكيد

الرسول ﷺ على وجوب طاعة الأمير، فقد جاء عنه ﷺ قوله: «**ومن يطع الأمير فقد أطاعني ومن يعص الأمير فقد عصاني**»[1]، ولقوله ﷺ: «**أسمعوا وأطيعوا وإن استعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة**»[2]، وقوله عليه الصلاة والسلام: «**من رأى من أميره شيئاً يكرهه فليصبر، فإنه ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية**»[3]، وقوله عليه أفضل الصلاة والسلام: «**السمع والطاعة على المرء المسلم، فيما أحب وكره، ما لم يؤمر بمعصية، فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة**»[4].

تدل هذه الأحاديث وغيرها مما تعلق بها، أن طاعة الحاكم في الإسلام، أداء لفرض من فروض الدين، وهي بالتالي ليست نابعة من خوف من سطوة حاكم، أو رغبة في دفع شر فاسد، بل هي نابعة من إيمان بمبدأ، واعتناق لعقيدة. هذا وقد قيد الشرع الطاعة (بالمعروف)، أي بما وافق الشرع، ونهى الإسلام عن الطاعة في المعصية: «ما لم يؤمر بمعصية». فالطاعة واجبة ما أقام الحاكم الشرع، وذلك مصداق لقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِيعُوٓا۟ أَمْرَ ٱلْمُسْرِفِينَ ﴿١٥١﴾ ٱلَّذِينَ يُفْسِدُونَ

(١) رواه البخاري ومسلم راجع: جامع الأصول ج١ ص٤٥٣.

(٢) فتح الباري ج١٣ ص١٣١.

(٣) المرجع السابق ص١٢١.

(٤) المرجع السابق ص١٢١ ـ ١٢٢.

فِي ٱلۡأَرۡضِ وَلَا يُصۡلِحُونَ ﴿١٥٢﴾﴾ [الشعراء: ١٥١، ١٥٢]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعۡ مَنۡ أَغۡفَلۡنَا قَلۡبَهُۥ عَن ذِكۡرِنَا وَٱتَّبَعَ هَوَىٰهُ وَكَانَ أَمۡرُهُۥ فُرُطٗا﴾ [الكهف: ٢٨].

ولذا كان الإمام يطاع في كل معروف، ولا طاعة له في المعصية، وأما إن كان في الأمر اجتهاد، فإن الواجب على الرعية طاعة الإمام، ولو خالف رأيهم اجتهاده، لكون أحاديث الطاعة في المعروف، جاءت مطلقة، ولم تقيد بكون المعروف موافقاً لرأي أفراد الرعية، أو مخالفاً لهم، وكذلك فقد كان العديد من الصحابة يخالفون إمامهم في مسائل اجتهادية، ومع ذلك يتبعون أمره بالتنفيذ في ذلك، مما يدل على أن الإمام يطاع في كل معروف حتى لو خولف في الرأي.

والمعارضة للمعارضة، فيها إصرار على الخطأ، المؤدي إلى الخيانة، والفسق، وقد نهى الله ﷻ عن الخيانة بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَٰنَٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ﴿٢٧﴾﴾ [الأنفال: ٢٧]. وقال تعالى: ﴿لِمَ تَلۡبِسُونَ ٱلۡحَقَّ بِٱلۡبَٰطِلِ وَتَكۡتُمُونَ ٱلۡحَقَّ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٧١]. ونهى ﷻ عن قول الزور بقوله: ﴿وَٱجۡتَنِبُواْ قَوۡلَ ٱلزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠]. ولذلك يرفض الإسلام فكرة المعارضة للمعارضة، لقيامها على مرتكزات تخالف الشرع. ومن هنا يظهر خطأ من يقول: إن المجاهرة بالرأي المعارض ليس

جائزاً فقط، بل هو واجب، وما كان واجباً فإن عدم القيام به، أو التقصير فيه، إثم وزور[1].

حيث إن هذا القول يسلم بالمنطلقات الفكرية للمعارضة الغربية، ولا يدرك مناقضتها للأحكام الشرعية.

وتؤكد تعالم الإسلام، مع ذلك، أن من الحقوق السياسية للمسلمين وجوب المحاسبة، حين ينحرف الحاكم عن شرع الله، لقوله ﷺ: «**أفضل الجهاد كلمة عدل عند سلطان جائر**»[2]. ولذلك، فظهور الانحراف يستلزم وجود المحاسبة للحاكم، وقيام الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، لإزالة المنكر، والتأكد من حسن تطبيق الشريعة الإسلامية. أما المعارضة السياسية في الفكر الغربي فتبنى على اعتبار السلطة السياسية ذات أثر سلبي على حرية الأفراد، مما يستلزم تقييدها في أضيق الحدود.

ثالثاً: إن الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، كحق سياسي للمسلم، يعتبر واجباً شرعياً وفرضاً على المسلمين، في الوقت ذاته، لأمر الله سبحانه وتعالى به، لضمان تحقيق الإيمان والعدل، الذين هما أساس الحكم، وذلك مصداق

(١) الدكتور القطب محمد القطب طبلية. الإسلام وحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م، ص٣٥٠.

(٢) جامع الأصول ج١ ص٢٣٦.

لقوله تعالى: ﴿ٱلْآمِرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱلنَّاهُونَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱلْحَٰفِظُونَ لِحُدُودِ ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١١٢]. يقول ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ في هذا الصدد:

ولهذا قيل: إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة وإن كانت مسلمة(١). بينما تنطلق فكرة المعارضة السياسية من اهتمام وحرص الأفراد فقط على عدم استبداد الحاكم.

يتضح إذاً، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ينطلق من قاعدة شرعية، وليس من فكرة الحرية الفردية، ويجمع بين كونه حقاً سياسياً للمسلمين وواجبا دينياً عليهم. وقد ورد العديد من الأدلة الموجبة للأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتي تدل دلالة واضحة على أن الاقتصار على الجانب السلبي المتمثل في المعارضة السياسية، لا يكفي لقيام مجتمع إسلامي متكامل، حيث تجب المبادأة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمحاسبة ليستقيم حال المجتمع. وبذلك تقدم النظرية السياسية الإسلامية لحقوق الأفراد السياسية تجسيداً حقيقياً للمشاركة السياسية، يربو على فكرة المشاركة لدى الغرب، لكونها تهدف إلى النهوض بالدولة، وليس الاكتفاء فقط بنقدها ومعارضتها. كما يهدف

---

(١) فتاوى ابن تيمية ج٣٨ ص١٤٦.

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كذلك، إلى تأكيد الحق الشرعي للأفراد والجماعات في التصدي لانحرافات الحكومة، في حين تجسد المشاركة السياسية في الفكر الغربي رغبة الأفراد في الحد من سلطة الحاكم، وبالتالي التخفيف من سيطرة الدولة، التي أسماها المفكر السياسي هوبز «التنين».

ومن الأدلة الموجبة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَٰقِبَةُ ٱلْأُمُورِ ﴿٤١﴾﴾ [الحج: ٤١]. ومنها قوله تعالى في وصف المؤمنين والمؤمنات: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: ٧١]. وقوله تعالى في وصف بنى إسرائيل الذين أغفلوا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: ﴿كَانُوا۟ لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّنكَرٍ فَعَلُوهُ ۚ لَبِئْسَ مَا كَانُوا۟ يَفْعَلُونَ ﴿٧٩﴾﴾ [المائدة: ٧٩].

ومما يدل على أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أن الله ﷻ جعله صفة، يمتاز بها الرسول ﷺ بقوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَىٰهُمْ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف: ١٥٧]. وقد أمر الله به صراحة على لسان عبده لقمان عليه السلام: ﴿وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ﴾ [لقمان: ١٧].

وقد أكد ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ بأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

واجب على كل مسلم قادر، وهو فرض على الكفاية، ويصير فرض عين على القادر الذي لم يقم به غيره، والقدرة هي السلطان والولاية، فذووا السلطان أقدر من غيرهم، وعليهم من الوجوب ما ليس على غيرهم، فإن مناط الوجوب هو القدرة، فيجب على كل إنسان حسب قدرته[1].

---

(١) فتاوى ابن تيمية ج٣٨ ص٦٥ ـ ٦٦.

الفصل الثالث

ضمانات الحقوق السياسية في الشريعة

لم تكتف الشريعة الإسلامية بتقرير قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمحاسبة، كحق سياسي للمسلمين، وواجب عليهم فقط، بل جاءت الشريعة كذلك بوسائل عملية، لضمان قيام الأمة والأفراد، بمزاولة هذا الحق وإقامته، حيث حددت الشريعة جهات رئيسة تتولى القيام به هي: الدولة، والجماعات، والأفراد.

أما من حيث مسؤولية الدولة كوسيلة لضمان الحقوق السياسية، لتنبثق من ما تقرر بالشريعة، فالدولة الإسلامية تقع عليها مسؤولية إصلاح المجتمع، الذي لا يتم إلا بالأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، والتأكد من إقامة أحكام الشرع، وذلك لامتلاك الدولة القوة السياسية والمادية الضرورية لمتابعة حسن تطبيق أحكام الإسلام.

قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ

﴿شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: ٢٥]. «فالمراد من الحديد» كما يؤكد المودودي «هو القوى السياسية» ولذلك فغاية بعث الرسل: إقامة «نظام العدالة الاجتماعية». وذلك يدل على أن هدف الدولة ليس سلبيا، يتمثل في حماية الحرية الفردية، والدفاع عن الدولة، وإنما غايتها الإيجابية إقامة نظام العدالة الاجتماعية[١]، الذي لا يتحقق إلا بقيامها بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتمكين الرعية من القيام به. وقد جاء عن سيدنا عثمان عبارة مشهورة تجسد هذا المفهوم وهي «يزع الناس السلطان أكثر مما يزعهم القرآن»[٢]. وقد أكد الله ﷻ ذلك بقوله: «الذين إن مكناهم في الأرض...»، ومعناها كما جاء في «صفوة التفاسير»: «هؤلاء الذين يستحقون نصرة الله، هم الذين إن جعلنا لهم سلطاناً في الأرض، وتملكاً، واستعلاء، عبدوا الله، وحافظوا على الصلاة وأداء الزكاة»[٣]. ولذلك، فالتمكين بمعنى الحكم، أي الذين تناط بهم أمور الرعية.

ولذلك ربط ابن تيمية رحمه الله بين الولاية، وبين الأمر

---

(١) أبو الأعلى المودودي. نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م، ص٤٥ ـ ٤٦.

(٢) جامع الأصول ج٤ ص٤٦٩.

(٣) محمد على الصابوني. صفوة التفاسير، ج٢، بيروت، دار القرآن الكريم، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م، ص٢٩٢.

بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث جعل أصل الولاية الأمر بالمعروف. **الولايات كلها**: الدينية ـ مثل إمرة المؤمنين، وما دونها: من ملك، ووزارة، وديوانية... ومثل إمارة حرب، وقضاء، وحسبة، وفروع هذه الولايات ـ إنما شرعت للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر(١).

هذا بالنسبة للدولة، أما الجماعات فدورها لضمان القيام بما أوجب الشرع، من أمر بمعروف ونهي عن منكر، ومحاسبة، كحق وواجب سياسي على الأمة والأفراد، فينبع من قوله تعالى:

﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]. حيث يقول ابن كثير رَحِمَهُ ٱللَّهُ في تفسير هذه الآية: «ولتكن منكم أمة منتصبة للقيام بأمر الله، والدعوة إلى الخير، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. قال الضحاك: هم خاصة الصحابة وخاصة الرواة. يعني المجاهدين والعلماء. والمقصود من هذه الآية أن تكون فرقة من هذه الأمة متصدية لهذا الشأن، وإن كان ذلك واجباً على كل فرد من الأمة بحسبه»(٢).

وعليه، فإن هذه الآية توجب على المسلمين إيجاد

---

(١) فتاوى ابن تيمية ج٢٨ ص٨١.

(٢) مختصر تفسير ابن كثير للشيخ محمد الصابوني، الجزء الأول، بيروت دار القرآن الكريم، ١٤٠٢هـ ـ ١٩٨١م، ص٣٠٦.

جماعات إسلامية، بهدف ضمان الحقوق السياسية للمسلمين، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة إلى الخير. ومن الواضح أنه ليس المراد من الآية هنا، قيام كل المسلمين، بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بل المراد إيجاد الجماعة التي تتولى هذا الشأن، «فالأمر الإلهي مسلط على إقامة الجماعة، وليس على العملين»[1]. وتتولى هذه الجماعات الإسلامية التأكد من حسن تطبيق الراعي والرعية للشرع. ومن الواضح أن الهدف الذي من أجله طلب الشارع قيام هذه الجماعات الإسلامية، لا يتحقق إلا بأداء هذه الجماعات لأعمال سياسية، أهمها أمران: الأول هو مناصحة الحكام ومحاسبتهم للتأكد من التزامهم بأحكام الإسلام، والثاني القيام بمهام النصيحة لأفراد المسلمين وعامتهم، ومراقبة انحرافهم عن تطبيق أحكام الشرع. وقد ورد في ذلك العديد من الأدلة المؤكدة على مناصحة الحكام ومحاسبتهم، منها قوله ﷺ: «**الدين النصيحة**». قلنا لمن يا رسول الله: قال «**لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين وعامتهم**»[2].

وقد جعل الإسلام، كذلك، محاسبة الحاكم أفضل

---

(١) رواه أبو داود. انظر: رياض الصالحين ص١٢٢، وجامع الأصول ج١ ص٢٣١.

(٢) الدكتور عبد الله النفيسي. في السياسة الشرعية، الكويت، دار الدعوة، ١٩٨٤م، ص١٠٥.

الجهاد. وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: «**سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله**»[1].

وأكد ﷺ في موقع آخر أهمية محاسبة الحاكم في حياة الأمة، فقد جاء عنه ﷺ قوله: «**لتأمرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقابا منه، ثم تدعونه فلا يستجيب لكم**»، وقال ﷺ: «**والله لتأمرون بالمعروف ولتنهون عن المنكر ولتأخذن على يد الظالم ولتأطرنه على الحق أطراً ولتقصرنه على الحق قصراً، أو ليضربن الله بقلوب بعضكم على بعض، ثم ليعلنكم كما لعنهم**»[2]. أما الشق الثاني من عمل الجماعات في المجتمع، فيتعلق بنصح المسلمين، وتنبيههم إلى ضرورة التمسك بالشرع، والعمل على تثقيفهم، ونشر الأفكار، التي تعالج شؤون الأمة السياسية والاقتصادية، والاجتماعية بينهم، بهدف النهوض بهم، لتحمل مسؤولية الخلافة في الأرض، وعمارة الكون.

ومما سبق يظهر جلياً أهمية الجماعات السياسية الإسلامية، كما:

---

(١) أخرجه مسلم، وأبو داود، والنسائي، والترمذي. جامع الأصول ج١٢ ص١٩٢.

(٢) رواه الحاكم في المسند. ج٣ ص١٩٥، وج٢ ص١٢٠، وحسنه الألباني في صحيح الجامع من سلسلة الأحاديث الصحيحة.

يتضح لنا إذن، أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ليس ـ فقط ـ منحصراً في إطار المسلكيات الفردية للناس العاديين، بل أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو في الأساس عملية تصحيحية وردعية لأي حاكم تحدثه نفسه بظلم الناس، أو ببخسهم أشياءهم، أو هضمهم حقوقهم[1].

أما الجهة الثالثة والمسؤولة عن ضمان القيام بالحقوق السياسية للأمة، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهم الأفراد، وما ذكرنا من أدلة بشأن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ينطبق على كل فرد بحسبه، ويكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بحقهم لذلك، فرض كفاية بمعنى: إذا قامت به الجماعات والدولة سقط وجوبه عنهم. أما عند عدم قيام الدولة أو الجماعات بذلك فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يصبح قائماً على كل فرد بحسب استطاعته حيث يقول الرسول ﷺ في ذلك: «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**»[2].

وعليه، فإن الشريعة الإسلامية تنيط بكل من الدولة والجماعة والأفراد مسؤولية ضمان قيام الحقوق السياسية

---

(١) د. النفيسي. مرجع سابق ص١٠٧.

(٢) جامع الأصول ج١ ص٢٢٨.

للأمة، من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث يجب على الدولة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ويعاونها في ذلك الجماعات والأفراد، ويتأكد هذا إن قصرت الدولة في ذلك، أو تولى أمرها من يأمر بالمنكر وينهى عن المعروف، فيجب على الجماعات والأفراد القيام بهذا الفرض. فالأمر بالمعروف فرض كفاية، وكونه فرض كفاية يعني أن الأمة كلها مكلفة بإقامته ولكن إن أقامه بعضهم كالدولة مثلاً، والذي هو في حقها أوجب، سقط عن الفئات الأخرى، وفي حالة التقصير يطال الوجوب كل فرد من الأمة. وبتحقيق ذلك تسير الأمة والمجتمع والدولة في طريق الرقي، تصان من عوامل الهدم والانحطاط، الذي هو نتيجة حتمية للانحراف عن شرع الله تعالى ودينه الحق.

الباب الرابع

حقوق الإنسان التعبدية والاعتقادية

حقوق الإنسان التعبدية والاعتقادية

تقوم الحرية الدينية في الفكر الغربي على مرتكزات، تناقض مفهوم حرية العقيدة في الفكر الإسلامي. فالحرية الدينية في الغرب، تنطلق من قاعدة كون التدين صلة روحية محضة، بين الإنسان وخالقه؛ لأن شأن لها بكيان الدولة السياسي، ولا علاقة بها بالبناء التشريعي، والاجتماعي، والاقتصادي، الداخلي منه والخارجي، لارتكاز الدولة على المبدأ «القومي» و«العلماني»، الذي يفصل الدين عن الحياة الاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية، الداخلية والخارجية.

أضف إلى ذلك، أن الحرية الدينية في الغرب، تعني حق الإنسان في أن «يختار الدين الذي يشاء، بل وأن يختار أن لا يكون مؤمناً بأي دين كان»[1]، والحرية الدينية السلبية أي حق «الإلحاد» لا يتوفر إلا في ظل اتخاذ الدولة موقفاً

---

(١) د. أدمون رباط. ج٣، مرجع سابق ص٣١٥.

محايداً من الدين «وهي حالة تسفر عنها الوضعية القانونية، الموصوفة بعلمانية الدولة»[1]. كما يخضع الغرب حرية ممارسة الشعائر الدينية لمقتضيات المصلحة العامة، وحفظ النظام. ولذلك، يقيد الغرب هذه الحرية بقيود جمة، بزعم الحرص على أن «لا تنقلب الحرية إلى فوضى، فتمس، بحجة التمتع بها، راحة الأهلين، وشعورهم، الذي قد يكون مغايراً لهذه المظاهر»[2]وإن حرية التدين، والعبادة ينبغي منعها من «أن تهدد سلامة المجتمع أو أمنه.. التي قد تضطر الإدارة المسؤولة إلى (تقييدها) لحفظ النظام العام»[3].

ومن ذلك يظهر أن حرية ممارسة الشعائر، وحرية التدين، تقع في مرتبة أدنى من حفظ النظام العام، وبقاء الدولة في الفكر الغربي، مما يتيح للسلطة الحاكمة فرصة إلغاء الحرية الدينية، بحجة حفظ المصلحة العامة، أو منع الأقليات الدينية من ممارسة شعائرها، بحجة تنظيم مظاهر العبادة، أو عدم الإضرار بالآخرين، كما يظهر اليوم من منع المسلمين في بعض أقطار العالم من إقامة الأذان، أو تدريس الدين الإسلامي في مدارسهم، أو إكراههم على تغيير أسمائهم أو إقامة أي حكم شرعي، له صلة بالتنظيم الاجتماعي.

---

(١) د. أدمون رباط. ج٢، مرجع سابق ص٢١٦.

(٢) د. أدمون رباط. ج٢، مرجع سابق ص٢٢١.

(٣) د. أدمون رباط. ج٢، مرجع سابق ص٢٢٠.

ومن ذلك يظهر وجود التناقض بين الزعم بحرية التدين، ثم عزله عن أي ممارسات تؤثر على الواقع الاجتماعي، وحصره في تصرفات وشعائر روحية محضة، لا علاقة لها بواقع الحياة.

وبمقارنة ذلك بما يتعلق بحقوق الإنسان في التصور الإسلامي، ذات العلاقة بالاعتقاد والتدين، نجد أن الحقوق التعبدية والاعتقادية للإنسان في الإسلام لا تنطلق من فكرة الحرية أصلاً، بل تنضوي تحت أحكام خاصة، دلت عليها الشريعة، وتشمل عدم الإكراه في الدين لغير المسلمين، وما جاء به الشرع من أحكام في أمور العبادات، والعقائد، الظاهرة والباطنة، التي اختلفت اجتهادات المسلمين فيها، كما تشمل أحكاماً ذات بعد اجتماعي، لحفظ دين الإسلام وحمايته من العبث، وصيانة النظام الاجتماعي للدولة والمجتمع، من الانحرافات العقائدية، والفكرية، التي قد تطرأ على بعض أفراد المجتمع.

ولهذا يتطلب عرض الحقوق الشرعية في الجوانب الاعتقادية والعبادية البحث في عدة مسائل:

المسألة الأولى:

أحكام عدم الإكراه في الدين لغير المسلمين، لاعتناق الإسلام ابتداءً وعدم الإلزام بما يتعارض مع عقائدهم وأديانهم.

المسألة الثانية:

واجب الدولة في حفظ عقائد وشرائع دين الإسلام، وصيانتها من البدع والانحرافات.

المسألة الثالثة:

ما يجب على الدولة عمله، تجاه ما يظهر من اختلافات بين المسلمين، في العقائد والأحكام، وما قد ينجم عن ذلك من ظهور فرق عقائدية، ومذاهب فقهية مختلفة بين المسلمين.

المسألة الرابعة:

واجب الدولة، إذا ما ظهر كفر بواح صريح، في العقائد، أو الأحكام، ممن انتسب إلى دين الإسلام.

ونبدأ بذكر ما يتعلق بالمسألة الأولى، إنه مما علم من دين الإسلام بالضرورة وثبت بالسُّنَّة، وإجماع الصحابة رضي الله عنهم، أن العقائد والعبادات الإسلامية لا يكره أحد على اعتناقها ابتداء، حيث أقر الإسلام مبدأ «لا إكراه في الدين» لغير المسلمين في عقائدهم وعباداتهم، وطبق الرسول عليه السلام ذلك عملياً في تعامله مع غير المسلمين، سواءً أكانوا كفاراً من أهل الكتاب كيهود المدينة، وخيبر، ونصارى نجران، أم كانوا لا يتدينون بكتاب كمجوس هجر، وإنما يلزم غير المسلمين بالخضوع للأحكام الشرعية، المنظمة للواقع

الاجتماعي، التي لا تتعارض مع عقائدهم وعبادتهم، نحو الأحكام المدنية، كالبيع، والتجارة، أو أنظمة العقوبات، كحد السارق، وقصاص القاتل، ونحو ذلك. ولهذا شرعت أحكام الجزية على كل من كفر، وأراد البقاء على دينه، وعدم التحول عنه إلى دين الإسلام، لإبراز التبعية للدولة الشرعية، وسيادة أنظمتها العامة.

وبذلك استقر الأمر على ترك كل كافر على ما يعتقده، ويتعبد به، في دار الإسلام، ما دام خاضعاً لأحكام الشريعة العامة، التي تنظم المجتمع، وتسير بها أحكام الدولة، حيث يلتزم غير المسلم بتلك الأحكام العامة من جانبها التشريعي نفسه، كأنظمة قانونية للمجتمع، دون الجانب التعبدي الروحي لها، كما يعفى من الالتزام بالأحكام التي تتعارض مع عقيدته، ودينه كأحكام العبادات، والانضمام إلى جيش المسلمين، وكذلك تلك الأحكام التي نظمها دينه نحو أحكام الزواج والطلاق والمأكل والمشرب، بحسب ما فصله الفقه الإسلامي.

يقول ﷻ: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشۡدُ مِنَ ٱلۡغَيِّۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦] يفسر الإمام القرطبي هذه الآية بقوله:

الدين في هذه الآية: المعتقد والملة، بقرينة قوله: «قد تبين الرشد من الغي»، والإكراه الذي في الأحكام من

الأيمان، أو البيوع، والهبات، وغيرها ليس هذا موضعه[1].

كتب أبو يوسف في كتاب الخراج: أن رسول الله ﷺ كتب لنصارى نجران، كتاباً جاء فيه: أنه لنجران وحاشيتها جور الله، وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم، وأنفسهم، وأرضهم وملتهم، لا يغير أسقف من أسقفية، ولا راهب من رهبانية[2]. كما روى أبو يوسف: أن الصحابة تركوا غير المسلمين، وما يأكلون، وما يشربون، ويتخذون، بحسب أديانهم، وقد روى أبو يوسف عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال لعماله: «يا هؤلاء بلغني عنكم أنكم تأخذون في الجزية، الميتة، والخنزير والخمر.. لا تفعلوا ولكن ولوا أربابها بيعها وخذوا منهم الثمن»[3].

مما يدل على ترك غير المسلمين، يملكون الخمر والخنزير، كطعام وشراب، ويتبادلونها بينهم، ما داموا يرون إباحتها في دينهم، حتى لو لم يجز الإسلام ذلك.

هذا بالنسبة لمن كان غير مسلم أصلاً، أما من اعتنق دين الإسلام، فإن الأصل في التعبد للمسلم هو القيام به وفق

(١) محمد بن أحمد القرطبي. الجامع لأحكام القرآن، المجلد ٢، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥م، ص٢٧٩.

(٢) القاضي أبو يوسف. كتاب الخراج، (مكان وتاريخ النشر غير معروف) ص٧٨.

(٣) المرجع السابق ص١٣٧.

ما جاء في الشرع، سواء أكان ذلك في العقائد، أم كان في العبادات، ولا يحل للمسلم أن يتعبد بكيفية، أو هيئة، ليس لها أصل في الشريعة، أو خارجة عما رسمه الشرع عمداً عالماً بذلك، وإلا عد مبتدعاً للإثم، مغايراً للشرع، يقول الإمام الشاطبي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: المبتدع معاند للشرع، ومشاق له؛ لأن الشارع قد بين لمطالب العبد طرقاً خاصة على وجوه خاصة، وقصر الخلق عليها. وأخبر أن الخير فيها، والشر في تعديها.. فالمبتدع راد لهذا كله، فإنه يزعم أن ثم طريقاً آخر.. قد نزل نفسه منزلة المضاهي للشارع[1].

وروى العرباض بن سارية: أن رسول الله ﷺ كان يقول في خطبته: «**عليكم بسُنتي، وسُنَّة الخلفاء الراشدين من بعدي، تمسكوا بها، وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور، فإن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة**»[2]، ويقول عَلَيْهِ ٱلسَّلَامُ: «**من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد**»[3].

وقد جعل الرسول عليه الصلاة والسلام التعبد بخلاف ما شرع تفرقاً عن الدين، ومروقاً منه حيث روى الترمذي، عن عبد الله بن عمرو بن العاص، عن النبي عليه الصلاة

---

(١) الإمام أبي إسحاق الشاطبي. الاعتصام، الجزء الأول، بيروت، دار المعروفة للطباعة والنشر (بدون تاريخ)، ص٤٩ ـ ٥٠.

(٢) جامع الأصول ج١ ص١٨٩.

(٣) المرجع السابق ج١ ص١٩٧.

والسلام، قال: «**إن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة**، قالوا: ومن هي يا رسول الله؟ قال: **ما أنا عليه وأصحابي**»[1].

ووصف عليه الصلاة والسلام أقواماً ابتدعوا بالمروق من الدين، بقوله: «**يخرج قوم من أمتي، يقرأون القرآن، ليس قراءتكم إلى قراءتهم بشيء، ولا صلاتكم إلى صلاتهم بشيء، ولا صيامكم إلى صيامهم بشيء.. لا تجاوز صلاتهم تراقيهم، يمرقون من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية**»[2].

تؤكد هذه الأدلة، على وجوب إتباع الشارع، في كل اعتقاد وتعبد للمسلم، ويترتب على ذلك، أن الدولة التي تقوم على أساس الإسلام مسؤولة عن حفظ الأحكام التعبدية والعقائدية، كما جاء بها الشارع، ومسؤولة كذلك عن صيانتها عن الانحرافات الفكرية والعملية. وهذه المسؤولية جزء من وظيفة الدولة الشاملة في تطبيق الأحكام الشرعية، وإبلاغ رسالة الإسلام.

وتتولى الدولة حفظ الأحكام، كما تتولى صيانتها، باستخدام ما يتوفر لها من وسائل، كالتعليم والإرشاد في مدارسها ومعاهدها، لبيان الأحكام والعقائد لأفراد الأمة،

---

(١) المرجع السابق ج١٠ ص٤٠.

(٢) المرجع السابق ج١٠ ص٤٣٣.

وعن طريق وسائل الإعلام، لإيضاح تعاليم الشريعة، وإبلاغها، وكذلك بإرسال الدعاة والمعلمين والعلماء، وبنصب الأئمة والوعاظ في المساجد، وبنشر الكتب الشرعية، وبث المعارف الإسلامية في المجتمع إلى غير ذلك. وقد ثبت فعل ذلك في سيرة الرسول ﷺ، وخلفائه الراشدين، حيث كان يقوم عليه الصلاة والسلام بالإبلاغ والتعليم، وبعث الدعاة إلى القبائل، ويرسل من يعلم الناس أمور دينهم من صحابته، وقام بإرسال الكتب، التي تحوي أحكاماً شرعية إلى من دخل في دين الإسلام.

ومع ثبوت هذا الأصل، من وجوب صيانة الدولة وحمايتها للأحكام والعقائد، فإنه قد يرد في الكتاب والسُّنَّة نصوصاً يحتمل تأويلها عدة أوجه، وقد يتفاوت المسلمون، في إثبات الطرق، التي وردت بها بعض سنن العبادات، أو بعض الأحكام العقائدية، وقد لا يصل العلم ببعض العقائد والأحكام إلى بعض من المسلمين، ويترتب عن ذلك، ظهور أفهام متعددة ومختلفة من المسلمين، وقد ينجم عن ذلك ظهور مذاهب فقهية في الأحكام الشرعية، وظهور فرق متنازعة في بعض الأمور الاعتقادية الواردة بالنصوص الشرعية، والتي يطلق عليها علماء الأصول: المسائل الخبرية العلمية: مع إقرار جميع هذه المذاهب: وأهل الفرق، على أن مرجعهم هو الكتاب والسُّنَّة، وتعظيمهم إياهما، وكون

هذه المسائل لا تخرج قائلها إلى الكفر والردة عن الإسلام.

فالواجب في هذه الأحوال، عندما يكون الفهم مبنياً على تأويلٍ مسوغٍ لنص شرعي في الكتاب والسُّنَّة، سواءً أكان مصيباً أم مخطئاً، مبتدعاً أم ناجماً عن فهم معنى محتمل لألفاظ اللغة التي جاء بها النص، أو بناء على اجتهاد مبذول ممن توفرت له وسائله، أن يعذر المسلمون بعضهم بعضاً، فيما يدركه كل منهم، ولا يجوز للدولة، وولاة الأمر، في هذه الأحوال، حمل الرعية بالوسائل القسرية المادية على فهم واحد من الأفهام المشتركة، التي تحتملها النصوص، كما لا يجوز للدولة أن تمنع الناس بالقوة، وتجبرهم على ترك ما تعبدوا به، من عقائد وأحكام متنازع فيها حينئذٍ، لما قد ينجم عن ذلك من شق وحدة المسلمين وتمزيق شملهم، وكلمتهم، وإشاعة البغضاء بينهم.

يقول شيخ الإسلام بن تيمية:

لا يجوز تكفير المسلم بذنب فعله، ولا بخطأ أخطأ فيه، كالمسائل التي تنازع فيها أهل القبلة.. والخوارج المارقون الذين أمر النبي بقتالهم، قاتلهم أمير المؤمنين علي، أحد الخلفاء الراشدين، واتفق على قتالهم أئمة الدين.. ولم يكفرهم علي بن أبي طالب، وسعد بن وقاص، وغيرهم من الصحابة، بل جعلوهم مسلمين مع قتالهم، ولم يقاتلهم علي حتى سفكوا الدم الحرام، فقاتلهم لدفع ظلمهم، لا لأنهم

كفار. ولهذا لم يسب حريمهم، ولم يغنم أموالهم. وإذا كان هؤلاء الذين ثبت ضلالهم بالنص والإجماع، لم يكفرَّوا، فكيف بالطوائف المختلفين، الذين اشتبه عليهم الحق في مسائل غلطوا فيها.. فلا يحل لأحد من هذه الطوائف أن تكفر الأخرى، ولا تستحل دمها ومالها، وإن كانت فيها بدعة محققة»[1].

وقد ذكر الشاطبي، أحد علماء المالكية، أن الطائف المتأولة لو ابتدعت، واعتنقت بعض الاعتقادات غير الصحيحة بتأويلها، فإنه مع ذلك لا يجوز قتالها ما لم تخرج عن الجماعة، وتحارب الدولة. وضرب لذلك مثلاً:

ما صنع علي في الخوارج، وكونه عاملهم في قتالهم معاملة أهل الإسلام، حيث إنه لما اجتمعت الحرورية من الخوارج، وفارقت الجماعة، لم يهجرهم علي ولا قاتلهم. كما ضرب الشاطبي مثلاً في فعل الصحابة رضي الله عنهم حين ظهر معبد الجهني، وغيره من أهل القدر، حيث لم يكن من السلف لهم إلا الطرد والإبعاد والعداوة والهجران، دون إقامة الحد المقام على المرتدين. وكذلك فعل عمر بن عبد العزيز أيضاً لما خرج في زمانة الحرورية بالموصل، أمر بالكف عنهم على ما أمر به علي رضي الله عنه، ولم يعاملهم

---

(١) فتاوى ابن تيمية ج٣ ص٢٨٢.

معاملة المرتدين[1].

وقد أكد ابن قدامة من فقهاء الحنابلة، عدم جواز قتال الطوائف المسلمة، التي قد تعتنق المفاهيم والأفكار المبتدعة بتأويل، إذا لم تقاتل الدولة، حيث بين ابن قدامة أنه إذا أظهر قوم رأي الخوارج، مثل تكفير فعل كبيرة، وترك الجماعة، واستحلال دماء المسلمين وأموالهم، إلا أنهم لم يخرجوا من قبضة الإمام، ولم يسفكوا الدم الحرام، فإنه لا يحل بذلك قتلهم ولا قتالهم. وذكر ابن قدامة أن هذا قول أبي حنيفة، والشافعي، وجمهور أهل الفقه، وأنه قد روي ذلك عن عمر بن عبد العزيز، حيث استدل هؤلاء الفقهاء على ذلك بفعل علي رضي الله عنه، فإنه كان يخطب يوماً فقال رجل في باب المسجد: لا حكم إلا لله، فقال علي: كلمة حق أريد بها باطل، ثم قال: «لكم علي ثلاث: لا نمنعكم مساجد الله، أن تذكروا فيها اسم الله تعالى، ولا نمنعكم الفيء ما دامت أيديكم معنا، ولا نبدأكم بقتال»، كما احتج الفقهاء أيضاً بما ورد من أن عدي بن أرطاة، كتب إلى عمر بن عبد العزيز أن الخوارج يسبونك، فكتب له: إن سبوني فسبهم، أو اعف عنهم، وإن شهروا السلاح فأشهر عليهم، وإن ضربوا فاضرب. ومن الأدلة على ذلك أيضاً أن

---

(١) الشاطبي. الاعتصام، مرجع سابق، ج٢ ص١٨٦.

النبي ﷺ لم يتعرض للمنافقين الذين معه في المدينة.. فعدم التعرض لغيرهم، أولى[1]...

ويعلل الشاطبي السبب، الذي من أجلة لم يشرع الإجبار والإكراه، عمن انتسب إلى الإسلام من أهل البدع، ما لم يرتدوا أو يشهروا السلاح، بأن أهل هذه الفرق المبتدعة، قد ظهر منهم اتحاد القصد مع أهل السُّنَّة والجماعة، في مطلب واحد هو الانتساب إلى الشريعة، إذا نظرنا إلى مقاصد الفريقين، وإنما وقع اختلافهم في الطريق، فحصل من هذا الخلاف في هذه المسألة من أصول الدين، وصار بصحة القصد، كالخلافات في فروع الأحكام، في كونه لا يخل بصحة الإسلام، وفي كون المخطئ يعذر فيه[2].

ولهذا يقول الشاطبي لتأكيد المعنى السابق من عدم الإكراه لأهل الفرق:

ذلك أن كل فرقة تدعي الشريعة.. وأنها المتبعة لها.. وهي تناصب العداوة من نسبها إلى الخروج عنها.. وبذلك يخالفون من خرج عن الإسلام لأن المرتد إذا نسبته إلى الارتداد أقر به ورضيه.. بخلاف هؤلاء الفرق فإنهم مدّعون

---

(١) ابن قدامه المقدسي. المغني، الجزء الثامن، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة (بدون تاريخ)، ص١١١ ـ ١١٢.

(٢) الشاطبي. الاعتصام، مرجع سابق ج٢ ص٨٧.

الموافقة للشارع، والرسوخ في إتباع شريعة محمد رسول الله ﷺ. . (وسبب العداوة بينهم وبين أهل السُّنَّة) إدعاء بعضهم على بعض الخروج على السُّنَّة[1]. وإذا رجعنا إلى الاستدلالات القرآنية أو السنية على الخصوص وجدنا كل طائفة تتعلق بذلك أيضاً[2].

ومن هذه الأقوال يتأكد، أنه ليس للدولة إجبار أو إكراه على اعتناق عقائد متنازع فيها، أو أحكام تعبدية متنازع فيها، بين المسلمين، ما دام المخالف لم يخرج عن دائرة الإسلام، وما دامت العبادات، أو الأحكام، التي يعتنقها مرجعها في فهمه وعلمه إلى الكتاب، والسُّنَّة، وأدلة الشرع، حتى ولو كانت هذه الأحكام والعقائد بدعاً محققة في نظر الدولة.

ويتأكد هذا المعنى أيضاً من تجويز الفقهاء لولاية من كان يحمل اعتقاداً خلاف الحق، بشبهة أو بتأويل، حيث ذكر الماوردي قول كثير من علماء البصرة: إن الاعتقاد خلاف الحق بتأويل وشبهة، «لا يمنع من انعقاد الإمامة، ولا يخرج من فيها، كما لا يمنع من ولاية القضاء وجواز الشهادة»[3].

ومما سبق يظهر أن تدخل الدولة يقتصر على حالة

---

(١) المرجع السابق ص٢٠٣.

(٢) المرجع السابق ج٢ ص٢٥٣.

(٣) الماوردي. الأحكام السلطانية ص١٧.

حدوث أفكار وممارسات بدعية، على بيان الحقائق، وبيان فساد تلك الأفكار والعقائد، بالحجة والبرهان، لا بالسيف والسنان، كما وتعمل على منع تأثير الأفكار والعقائد المبتدعة على المسلمين، بتحذير المسلمين من أهلها، وهجرهم، في حالة دعوتهم، دون القسر والجبر لهم، لواجب الدولة في حفظ الدين كما سبق بيانه.

ولهذا يقرر كثير من العلماء، أن التشهير بأهل البدع، إنما يقتصر على الحالات التي يكون فيها نشر ودعوة للبدع في المجتمع جماعيّا، حيث يبين الشاطبي أنه حينما تكون الفرقة تدعو إلى ضلالها، وتزينها للعوام، ومن لا علم عنده، فلا بد من التصريح بأنهم من أهل البدع والضلالة، ولا بد من ذكرهم، والتشهير بهم؛ لأن ما يعود على المسلمين من ضلالهم إذا تركوا أعظم من الضرر الحاصل بذكرهم، أما إذا لم يكن هناك دعوة للبدعة، ونشر لها، فإنه لا ينبغي أن يشهر بأهل البدعة، وإن وجدوا، ويعلل الشاطبي ذلك بأنه سيؤدي إلى إثارة الشر، وإلقاء العداوة والبغضاء بين المسلمين، ويبين الشاطبي أن الأسلوب الواجب اتباعه عموماً هو المذاكرة برفق، وعدم التكفير، بدعوى الخروج عن السُّنَّة، وأن يقتصر على بيان الدليل الشرعي، وأن الصواب الموافق للسُّنَّة كذا وكذا[1]. . .

---

(١) الشاطبي. الاعتصام ج٢ ص٢٣٠.

ويتفق في ذلك الإمام الغزالي، الذي يؤكد على أن أكثر الجهالات، إنما رسخت في قلوب العوام، بتعصب جماعة من جهلة أهل الحق، أظهروا الحق في معرض التحدي، والإذلال، ونظروا إلى ضعفاء الخصوم بعين التحقير والازدراء، مما أدى إلى حصول المعاندة والمخالفة، ورسوخ الاعتقادات الباطلة، وتعذر على العلماء المتلطفين محوها[1].

ويحلل الإمام الجويني، بأن الواقع السياسي كذلك، يتطلب أن لا تعمل الدولة على إثارة الفرقة عن طريق الإجبار لأهل العقائد والعبادات المبتدعة على تركها، أو قسرهم على إتباع ما تراه، إذا ما كان ذلك سيؤدي إلى ظهور التمزق والتشتت والفتنة من المسلمين، حيث يقول:

إن كان ما صار الناجم بدعة، لا تبلغ مبلغ الردة، فيتحتم على الإمام المبالغة في منعه ودفعه، وبذلك كل المجهود في ردعه ووزعه.. فهذا كله إذا أخذت البدع تبدو، أو أمكن قطعها، فأما إذا شاعت الأهواء، وذاعت، وتفاقم الأمر.. وفات استدراكه.. وعسرت مقاومة ومصادمة ذوي البدع والأهواء، وغلب على الظن مسالمتهم ومتازكتهم، وتقريرهم على مذاهبهم وجه الرأي، ولو جاهدهم لتألبوا وناشبوا ونابذوا الإمام.. وسلوا أيديهم عن الطاعة.. وقد

---

(١) المرجع السابق ص٢٣٠.

يتداعى الأمر إلى تعطيل الثغور.. واستجراء الكفار، فإن كان كذلك، لم يظهر ما يخرق حجاب الهيبة، ويجر منتهاه عسراً وخيبة»[1].

ومما سبق، يظهر أن الدولة مع عملها في حفظ الدين على أصوله، ليس لها إجبار أحد من المسلمين، أو إكراهه بالعنف والسيف على ترك اعتناق عقائد أو عبادات بعينها، حتى ولو كانت بدعاً ما دام مرجع المسلمين في ذلك الكتاب والسُّنَّة، وأدلة الشرع، وما لمي خرج أهل هذه البدع على الدولة، أو يرتدوا عن دين الإسلام.

وإنما تعلم الدولة جاهدة على تبيان الحق ونشره، ولها في ذلك منع الدعوة إلى البدعة، والتحذير من شرها، وكذلك التشهير بمن يدعو إليها، ويعمل على إغواء العوام بها، وذلك دون اللجوء من الدولة إلى القوة المادية، من قتل أو سجن، ودون قتالهم، أو قتلهم، ودون سلبهم حقوقهم المدنية، من فيء، أو غيره، ما داموا مقيمين على الطاعة، وأيديهم مع سائر المسلمين، ولم يخرجوا ببدعتهم إلى الكفر الصريح، أو يخرجوا على الدولة.

والذي تنبغي أيضاً ملاحظته، أنه مع لجوء الدولة إلى

---

(١) أبو المعالي عبد الملك الجويني. الغياثي. غياث الأمم في التيات الظلم، قطر، مطابع الدوحة الحديثة، ١٤٠٠هـ، ص١٨٥ ـ ١٨٨.

منع أهل البدع من الدعوة إليها، والتشهير بهم، عند الحاجة لذلك ـ لواجب الدولة في حفظ الإسلام ـ إلا أنه ينبغي أن يتم القيام بذلك وفق الطرق القضائية المتبعة في الدولة، فليس لها التشهير، أو المنع، أو مصادرة الكتب مثلاً، إلا بعد عرض الأمر على القضاء، وصدور حكم قضائي يثبت وجود البدعة، والمخالفة لما علم من الإسلام، ويوجب إنزال عقوبة التشهير أو التعزير بالدعاة إلى تلك البدعة أو المخالفة.

ما سبق تفصيله يتعلق بالاجتهادات، والمخالفات البدعية، أما إن كان الاجتهاد والفهم في الفروع، وله تأويل سائغ في النصوص الشرعية، كاختلاف فقهاء المذاهب، فإن الدولة في هذه الحالة ليس لها مطلقاً إجبار أحد على مذهب فقهي معين، أو العمل بحكم شرعي معين، فيما يختص بالأفراد، فيما بينهم، إذا لم يحتكموا فيه إلى الدولة، وليس لها فرض فهم، أو اجتهاد فقهي، على العامة أو إجبارهم على التقيد به، حيث يقول الإمام الجويني في ذلك:

فأما اختلاف العلماء في فروع الشريعة، ومسائل التحري والاجتهاد، والتآخي من طريق الظنون، فعليه درج السلف الصالحون، وانقرض أصحاب رسول الله ﷺ الأكرمون، واختلافهم سبب المباحثة، وهو منة من الله تعالى وفضل، فلا ينبغي أن يتعرض الإمام لفقهاء الإسلام، فيما

يتنازعون فيه من تفاصيل الأحكام، بل يقر كل إمام ومتبعيه على مذهبهم، لا يصدهم عن مسلكهم ومطلبهم[1].

ويقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

الأمور الكلية ليس لحاكم، كائناً من كان.. أن يحكم فيها بقوله على من نازعه قوله، فيقول ألزمته ألا يفعل، ولا يفتي، إلا بالذي يوافق مذهبي، بل الحكم في هذه المسائل لله ورسوله، والحاكم واحد من المسلمين.. وأما باليد والقهر فليس له أن يحكم إلا في المعينة التي يتحاكم فيها إليه.. إذا تحاكم إليه اثنان في دعوى فصل بينهما كما أمر الله ورسوله، وألزم المحكوم عليه بما حكم[2]...

كما يؤكد ابن تيمية بأن الحكم والسلطة، لا تعطي الحق في فرض الرأي المذهبي، أو القول الملزم في المسائل التي يتنازع عليها أهل المذاهب، وأنه لا يجب على صاحب مذهب أن يتبع مذهب غيره، لكونه حاكماً فإن هذا ينقلب، فقد يصير الآخر حاكماً فيحكم بأن قوله هو الصواب، ولذلك لا يمكن أن يكون كل واحد من القولين المتضاربين يلزم جميع المسلمين، بخلاف ما جاء به الرسول ﷺ، فالذي من عند الله حق، وهدى، وليس فيه خطأ قط. كما يذكر ابن

(١) الإمام الجويني. مرجع سابق ص١٩٠.

(٢) فتاوى ابن تيمية ج٣٥ ص٣٦٠.

تيمية أن الجبر والإكراه من الحكام والدولة في أمور الفروع والأصول التعبدية المتنازع عليها بين المسلمين يؤدي إلى انهيار الدولة، حيث إنه يجب على الدولة منع التظالم، ولذلك لا يسوغ لولاة الأمر أن يمكنوا طوائف المسلمين من اعتداء بعضهم على بعض، وحكم بعضهم على بعض، بقوله ومذهبه، لما في ذلك من ظلم، ولأنه مما يوجب تغير الدول وانتقاضها[١]. كما يقرر أنه إذا خرج ولاة الأمور عن هذا، فقد حكموا بغير ما أنزل الله، ووقع بأسهم بينهم «وهذا من أعظم أسباب تغير الدولة»[٢].

كما يؤكد ابن تيمية بطلان الأحكام الصادرة من الدولة، التي توجب إلزام الفقيه والعالم بمذهب معين، أو حكماً معيناً في غير محاكم الدولة، حيث يستدل على ذلك على ذلك بأنه قد اتفق الصحابة في مسائل تنازعوا فيها على إقرار كل فريق للفريق الآخر على العمل باجتهادهم، كمسائل في العبادات، والمناكح، والمواريث، والعطاء، والسياسة. وهم أئمة الدين الذين ثبت بالنصوص أنهم لا يجتمعون على باطل ولا ضلالة[٣].

والخلاصة: أن الدولة تعمل على حفظ دين الإسلام،

---

(١) المرجع السابق ج٣٥ ص٣٧٩ ـ ٣٨٠.

(٢) المرجع السابق ص٣٨٨.

(٣) المرجع السابق، ج١٩، مجلد ١٩، ص١٢٣.

وصيانته من البدع، ولكن لا تلجأ إلى القتل والقتال، إلا عند ظهور الردة أو الخروج على الدولة، وليس للدولة أن تلزم المسلمين، أو تكرههم، على اعتناق عقائد، أو ترك عقائد، وعبادات، ما دام للمسلمين دليل شرعي، يستندون إليه في شرعية هذه العقائد والعبادات، كما ليس لها التدخل في الإلزام بمذاهب فقهية معينة، أو اجتهادات لعلماء معينين، ما دام الأمر لم يتحاكم فيه إلى محاكم الدولة وأجهزتها.

أخيراً، نختم القول في ما يتعلق بالأحكام التعبدية والعقائدية، بتقرير واجب الدولة إذا ما ظهر الكفر البواح، الذي قام عليه البرهان، من ظهور الردة ممن ينتسب إلى الإسلام، حيث أكدت الأحكام الشرعية الثابتة بالسُّنَّة والإجماع، وجوب استخدام القوة لحماية العقائد في حالة معينة تنحصر في منع الخروج الصريح على الشريعة، بالكفر البواح، الذي قام البرهان عليه، حيث أكد الإسلام هنا وجوب إقامة أحكام المرتد، وذلك بهدف منع الأفكار المنحرفة الضالة الخارجة على دين الإسلام، ومنع المفاهيم المكفرة، من التأثير على أفراد الأمة، والانتشار في المجتمع الإسلامي، وأجاز الإسلام للدولة لهذا، حظر كل ما يوصل إلى الكفر الصريح في المجتمع.

فقد ثبت بالسُنة أن المرتد عن الإسلام متى ثبت فعله، يقتل حدّاً، وأن الدولة مسؤولة عن استتابته وردعه عن ذلك، روى ابن

حزم عن البخاري، أن أبا موسى الأشعري، قدم عليه معاذ بن جبل باليمن، وإذا برجل موثق، فقال: ما هذا؟ قال كان يهودياً فأسلم، ثم يهود، قال: لا أجلس حتى يقتل. . قضاء الله ورسوله «ثلاث مرات»، فأمر به فقتل»[1] وعن أبي أيوب السختياني عن عكرمة، قال: «أتي علي بن أبي طالب بزنادقة فأحرقهم، فبلغ ذلك ابن عباس فقال: لو كنت أنا لم أحرقهم لنهي رسول الله، ولقتلتهم. . وعن أبي عمر الشيباني قال: أتي علي بن أبي طالب بشيخ كان نصرانّياً فأسلم، ثم ارتد عن الإسلام، قال: فارجع إلى الإسلام، قال لا فأمر علي فضربت عنقه»[2].

وروي عن النبي عليه السلام قال: «لا يحل دم أمرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»[3].

وروي عن ابن قدامة في «المغني»، قال: «من ارتد عن الإسلام من الرجال والنساء بالغاً عاقلاً دعي إليه. . فإن رجع وإلا قتل، لقوله عليه الصلاة والسلام: **«من بدل دينه فاقتلوه»**» رواه البخاري[4].

---

(١) أبو محمد ابن حزم. المحلي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، الجزء الحادي عشر، دار الفكر (مكان وتاريخ النشر غير معروف)، ص١٨٩.

(٢) المرجع السابق ص١٨٩.

(٣) ابن قدامة. المغني ج٨ ص١٢٣.

(٤) المرجع السابق ج٨ ص١٢٣.

والردة اسم شامل لكل رجوع عن دين الإسلام إلى الكفر، قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِي ٱلدُّنْيَا وَٱلْأَخِرَةِۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧]. فتشمل بذلك الرجوع إلى العقائد الكافرة، نحو اعتناق الماركسية، أو المادية الجدلية، أو النصرانية، أو العلمانية. وكذلك قد تقع الردة بجحود ما ثبت قطعاً في شرع الإسلام، نحو وجوب تحكيم الكتاب والسُّنَّة، والاحتكام شرع الله، أو أن الرابطة بين المسلمين هي الإيمان بالله ورسوله، أو وجوب إقامة الحدود. كما تقع الردة بجحد تحريم ما حرم قطعاً في الإسلام، نحو تحريم الخمر أو الزنى. كما قد تقع بفعل يناقض ويضاد الإيمان، نحو السجود لصنم، أو الصلاة مع النصارى في الكنائس، أو الدعاء والاستعانة بغير الله من المخلوقين فيما لا يقدر عليه إلا الله تعالى، اعتقاداً بإلوهية المخلوق، أو الاستهزاء بالله ورسوله، أو سب الله تعالى، أو كتبه، أو رسله، سواء أكان فعل ذلك مزاجاً أم في مجال الجد.

ويشترط لإقامة حد الردة التثبت من وقوع الردة، قال ابن تيمية رَحِمَهُ ٱللَّهُ: لا يجب أن يحكم على كل شخص بأنه كافر، حتى تثبت في حقه شروط التفكير وتنفي موانعه، مثل من قال: إن الخمر أو الربا حلال، لقرب عهده بالإسلام، أو

لنشوئه في بادية بعيدة، أو سمع كلاماً أنكره، ولم يعتقد أنه من القرآن، ولا أنه من أحاديث رسول الله ﷺ. . فإن هؤلاء لا يكفرون حتى تقوم عليهم الحجة بالرسالة. . وقد عفى الله لهذه الأمة عن الخطأ والنسيان. . »[١].

كما أن إجراء حكم المرتد إنما يكون على «من كان مسلماً ثم ارتد عن الإسلام»، وذلك بهدف تميز من نشأ على الكفر، وولد من أبوين مرتدين، بعد ردتهم، فإن هؤلاء لا يُعتبرون مرتدين، وإنما يعاملون كالكفار؛ لأنهم يعدون كفاراً أصليين.

يقول ابن قدامة في المغني:

فأما أولاد المرتدين، فإن كانوا ولدوا قبل الردة فإنه محكوم بإسلامهم تبعاً لآبائهم، ولا يتبعونهم في الردة؛ لأن الإسلام يعلو وقد تبعوهم فيه، فلا يتبعونهم في الكفر. . وإن كفروا فهم مرتدون حكمهم حكم آبائهم في الاستتابة. . وأما من حدث بعد الردة فهو محكوم بكفره؛ لأنه ولد بين أبوين كافرين. . نص عليه أحمد[٢].

ولهذا يعامل أبناء أفراد الطوائف، التي ارتدت عن الإسلام في الماضي، وولدوا بعد الردة ـ كالمنتسبين إلى

---

(١) فتاوى ابن تيمية ج٣٥ ص١٦٦.

(٢) ابن قدامة. المغني ج٨ ص١٣٧.

طائفة القاديانية، أو الإسماعيلية، والبهائية، وغيرها من طوائف الكفر ـ معاملة الكفار الأصليين، من غير أهل الكتاب المقيمين في دار الإسلام، من حيث إجراء الأحكام، أما من اعتنق البهائية أو القاديانية بعد إسلامه، فإنه يعد مرتداً، ويعامل وفق أحكام أهل الردة.

ومن الأدلة السابقة، يظهر أن الواجب على الدولة والمسلمين حفظ دين الإسلام، على أصوله المستقرة، أي الثابتة بالكتاب والسُّنَّة، ومنع الانحراف عنه بإقامة أحكام المرتد على من خرج كفراً عنه. وثبت أهمية هذا الحكم من إدراك أن الخروج عن الإسلام هدم للنظام الاجتماعي الذي يقوم عليه المجتمع، وهدم للأساس، الذي قامت عليه الدولة.

ويقرر عبد القادر عودة هذا المعنى حيث يقول:

تعاقب الشريعة على الردة بالقتل؛ لأنها تقع ضد الدين الإسلامي، وعليه يقوم النظام الاجتماعي للجماعة، فالتساهل في هذه الجريمة يؤدي إلى زعزعة هذا النظام، ومن ثم عوقب عليها أشد العقوبات استئصالاً للمجرم من المجتمع، وحماية للنظام الاجتماعي من ناحية.. ولا شك أن عقوبة القتل أقدر العقوبات على صرف الناس عن الجريمة.. وأكثر الدول اليوم تحمي نظامها الاجتماعي بأشد العقوبات، تفرضها على

من يخرج على هذا النظام، أو يحاول هدمه أو إضعافه.. والقوانين الوضعية اليوم تعاقب على الإخلال بالنظام الاجتماعي بنفس العقوبات التي وضعتها الشريعة لحماية النظام الاجتماعي الإسلامي»[١].

وقبل أن ننهي البحث في هذا الموضوع، نناقش بعض الآراء المعاصرة التي لا تتفق مع ما سبق ذكره، من وجوب قتل المرتد حدّاً، أستشهد بعض المعاصرين بعدم وجوب قتل المرتد حدّاً بما نقل عن بعض فقهاء السلف: إبراهيم النخعي بأن: «المرتد يستتاب أبداً» وقد رواه عنه سفيان الثوري[٢]، واستشهد كذلك برواية عن عمر بن الخطاب، أنه سئل عن قوم قتلوا بعد ردتهم، فقال.. «كنت عارضاً عليهم الباب الذي خرجوا منه، أن يدخلوا، فإن فعلوا ذلك قبلت منهم، وإلا استودعتهم السجن»[٣]. كذلك نقل عن عمر بن عبد العزيز أن قوماً أسلموا، ثم ارتدوا، فأمر برد الجزية عليهم، وتركهم. ومن ذلك يتوصل د. العوا «أن العقوبة الردة إنما هي عقوبة تعزيزية، وليست عقوبة حد، وأنها عقوبة

---

(١) عبد القادر عودة. التشريع الجنائي في الإسلام، الجزء الأول، بيروت، دار الكتاب العربي (بدون تاريخ)، ص٦٦٢.

(٢) محمد سليم العوا. في أصول النظام الجنائي الإسلامي، دراسة مقارنة، القاهرة، دار المعارف (بدون تاريخ)، ص١٥٤.

(٣) المرجع السابق ص١٥٤.

مفوضة إلى السلطة المختصة، تقرر بشأنها ما تراه ملائماً بين أنواع العقاب»[١].

والرد على هذا القول، يتلخص في أنه قد ثبتت مخالفة سائر الفقهاء لقول إبراهيم النخعي، وسفيان الثوري، حيث وصف ابن قدامة الحنبلي في كتابه المغني قول إبراهيم النخعي في استتابه المرتد بأنه قول شاذ، مخالف للسُّنَّة والإجماع[٢]، ولا حجة في قول أحد دون رسول الله ﷺ. أما الرواية عن عمر رضي الله عنه، فلا تخالف في وجوب قتل المرتد، وإنما تحمل على وجوب الاستتابة قبل القتل، وأن لا يقتل فور ردته، بل يمهل في ذلك لعله يرجع، حيث نقل عن عمر رضي الله عنه مسارعته في طلب قتل من ثبت نفاقه، واستئذانه النبي ﷺ في قتل بعضهم، مما يدل على ما استقر في عرف الصحابة من وجوب قتل المرتد، فضلاً عن أنه قد قتل عدد من المرتدين على يد ولاة عمر بن الخطاب رضي الله عنه، حيث قتل عبد الله بن مسعود رضي الله عنه «ابن نواحة لردته»، وروي أنه كتب إلى عمر عن قوم ارتدوا فأجابه: «أن أعرض عليهم شهادة الحق.. فإن قبلوها فخل عنهم، وإن لم يقبلوها فاقتلهم»[٣].

---

(١) المرجع السابق ص١٥٥.

(٢) د. المكاشفي طه الكباشي. الردة ومحاكمة محمود محمد طه في السودان، الطبعة الأولى، الخرطوم، دار الفكر.

(٣) المرجع السابق ص٥٧.

وثبت في رواية الشافعي للشوكاني في «نيل الأوطار» قول عمر في المرتد: «هل حبستموه ثلاثاً، وأطعمتموه كل يوم رغيفاً، واستتبتموه لعله يتوب، ويراجع أمر الله»[1] مما يدل بأن المقصود من رأي عمر المنقول بسجن المرتد عدم قتل مباشره، بل الاستتابة له لعله يتوب. ويراد ابن حزم الظاهري على قول من يزعم بوجوب الاستتابة أبداً، بأن قول من رأى ذلك، لو صح، يبطل الجهاد جملة؛ لأن الدعاء للمعاندين للدعوة كان يلزم أبداً مكرراً بلا نهاية، وليس دعاء المرتد وهو أحد الكفار بأوجب من دعاء غيره، من أهل الكفر الحربيين، مما يسقط هذا القول»[2].

ويذكر الشيخ أبو زهرة أن المقصود من قول النخعي هو استمرار الاستتابة حتى اليأس من عودة المرتد إلى الإسلام، وعند ذلك يكون القتل، وهذا القول موافق لمن يرى قتل المرتد حداً؛ لأنه يقرر القتل بالنهاية، وهو الثابت بالسُّنَّة الصحيحة، وإجماع أهل العلم، وقضاء الصحابة رضي الله عنهم[3].

أيضاً من الواضح أن القاعدة الأساسية عند إقامة الحدود، هو درء الحدود بالشبهات، وليس مستبعداً أن يكون مقصود عمر رضي الله عنه تطبيقها قبل إقامة الحد، للتأكد من إدراك

---

(١) د. المكاشفي طه الكباشي. ص٣٦.

(٢) ابن حزم. المحلي، المجلد الثامن، ص١٩٢.

(٣) د. المكاشفي طه الكباشي. ص٣٤.

المرتدين لجريمتهم، وعدم وجود شبهة لهم، تحتاج إلى كشف وبيان.

أما ما نقل عن عمر بن عبد العزيز ﵁، في ترك المرتدين بعد فرض الجزية عليهم، فإن الرواية خاصة في قوم جهلوا أحكام الشرع، ولذلك لم يطبق عليهم حكم الردة، لفقدان شرط العلم، والإدراك بالجرم، كما أن الرواية الأخرى عن عمر بن عبد العزيز تدل على أن الحد يقام إذا كان المرتد محلاً لإقامة الحكم، لعلمه بالشرع، حيث إنه ورد أن عمر بن عبد العزيز كتب إلى عامله بشأن المرتد: «أن سله عن شرائع الإسلام، فإن كان قد عرفها فاعرض عليه الإسلام، فإن أبى فاضرب عنقه، وإن كان لم يعرفها فغلظ الجزية ودعه»[1]، وهذا يدل على أن المرتد إذا لم تنطبق عليه شروط الردة، أو أركانها، كأن يكون جاهلاً أو متأولاً، أو كلاهما، فإنه يمكن حينئذٍ تعزيره، وهذا يطبق على كل جريمة حد، إذا لم تستوف شروطها وأركانها، وقد ورد أمثلة لذلك عديدة في فقه السلف، حيث لم يقم عمر ﵁ حد السرقة على من سرق بسبب جوعه عام الرمادة، ودرء عثمان ﵁ حد الزنى عن جارية نشأت تجهل حكم الزنى، ولذلك لا حجة بالاستدلال بما نقل عن عمر بن عبد العزيز. بهذا

(١) د. المكاشفي طه الكباشي. مرجع سابق ص٣٧.

الصدد، حيث إن ذلك مقصوراً على الحالات التي لا تتوفر فيها شروط إقامة الحد على جريمة الردة.

أيضاً ورد من الأقوال المعاصرة من يرى أن سبب التعزير في جريمة الردة هو أن الحدود لا تثبت بحديث الآحاد، وأن الكفر بنفسه ليس مبيحاً للدم، وإنما المبيح هو محاربة المسلمين، وفتنتهم عن دينهم، وأن ظواهر القرآن الكريم تمنع الإكراه في الدين، ولهذا يرى الشيخ شلتوت أن هذه قرائن تصرف عن الوجوب إلى الإباحة[١].

والجواب أن القول: بأن أحاديث الآحاد لا يثبت بها القتل، مردود. حيث إن من الثابت العمل بهذه الأحاديث في أحكام الشريعة العملية، وقد ورد حكم القتل بأحاديث لجرائم أخرى كقتل الزاني المحصن، وقتل الساحر، واللواطي، ولذلك لا وجه لاستبعاد حكم القتل للمرتد، لوروده بأحاديث آحاد، خاصة مع إجماع العمل عليه من لدن الصحابة ﷺ، وكون جملة القرائن التي يستشهد بها من يرى أن المرتد يعزر، ولا يقتل حداً، ليس بقرائن قوية، حتى تصرف صيغة الأمر بالأحاديث الداعية إلى قتل المرتد من الوجوب إلى غير ذلك، بل إن جملة أقوال من رأي التعزيز، في مجملها أقوالاً شاذة أو مؤولة بما يناسبها.

(١) د. محمد سليم العوا. مرجع سابق ص١٥٢.

كذلك ورد شبهة لبعضهم في عدم قتل المرتد بكون الرسول عليه الصلاة والسلام عرف المنافقين، وعلم أنهم مرتدون، كفروا بعد إسلامهم، ولم يقتلهم، ولذلك يرى هؤلاء أنه لا قتل للمرتد. ويرد ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ على هذه الشبهة في بحث طويل، يخلص فيه إلى أن المنافقين إما قوم لم يعرفهم عَلَيْهِ السَّلَامُ بأنهم منافقون ولذلك لا حدّ عليهم، وإما قوم افتضحوا فعرفهم فلاذوا بالتوبة، ولذلك لم يقم الحد إجراء لحكم الظاهر عليهم، فيبطل بذلك زعم من قال بعدم قتل المرتد[١]. وقد فصل ابن حزم في ذلك بما لا مزيد عليه في رد هذه الشبهة، وتوصل إلى أن من عرفهم عَلَيْهِ السَّلَامُ بأنهم منافقون «أظهروا الإسلام فحرمت بذلك دماؤهم في ظاهر الأمر، وباطنهم إلى الله تعالى، في صدق أو كذب»[٢].

أخيراً، نذكر أن الردة من الجرائم ذات الخطورة البالغة على المجتمع والدولة والأمة الإسلامية. والحس الإسلامي يرفض أن يكون هناك تساهل فيها. وقد شرع الإسلام القتل لجرائم أخف ضرراً، حيث أمر بقتل الزاني المحصن بأسلوب رادع زاجر، لما يترتب على فعله من نشر الفحشاء بين المسلمين، وأمر بالقصاص حفظاً لأمن الجماعة، فلا يعقل أن يكون معالجة جريمة الردة، وعقاب مرتكبها، والتي يترتب

---

(١) ابن حزم. المحلي، مرجع سابق ص٢٠١ ـ ٢١١.

(٢) المرجع السابق ص٢٢٣.

عليها انهيار أركان المجتمع بمجمله، دون ذلك. والحق أن المرتد إذا ثبتت ردته، وانطبقت عليه شروط الحد فإنه يجب على الدولة الإسلامية قتله حداً، إذا لم يتب لما ثبت في ذلك من السُّنَّة وإجماع أهل العلم.

الخلاصة

قدم البحث تحليلاً لحقوق الإنسان الشرعية من منظور سياسي إسلامي.

وقد سعى البحث إلى تأكيد خصوصية الشريعة الإسلامية، في تصورها لحقوق الإنسان، فالإسلام يقدم منظور للحقوق، ينطلق من تكريم الله للإنسان واستخلافه له في الأرض، ويرتكز على العقيدة التي يعتنقها الإنسان، والتي تخول له حقوقاً شمولية عامة، لا تشابه الحقوق الطبيعية، أو القومية، أو الوطنية، الممارسة في الغرب، وذلك لأنها ترتبط بالعقيدة، وتقوم على مفاهيم عالمية، مصدرها الشريعة الإسلامية. كما يقدم الإسلام منظوراً واقعياً لحقوق الإنسان، منسجماً مع الفطرة الإنسانية، وثابتاً في التصور. وقد حاولنا في ثنايا البحث إبراز التصور الإسلامي للحقوق، ثم دراسة حقوق الإنسان الشخصية، سواء من الجانب الإيجابي برعاية

شؤون الأفراد والجماعة، أو من جانب صيانة الحقوق الشخصية بتحريم التجسس على الإنسان، والاعتداء على بدنه، أو ماله، بدون وجه حق، وأحكام حرمة البيوت، وبحريم الشريعة الإسلامية على الدولة والأفراد دخول البيوت بدون إذن أهلها. ومن ذلك يتضح أن الشريعة جاءت بأحكام عديدة توفر ضمانة للحقوق الشخصية، لا تتوفر في أي نظام سياسي آخر. كما ينطلق الإسلام في تصوره للحقوق السياسية من ضرورة المناصحة، والمحاسبة السياسية، للحكام ومن قاعدة المسؤولية الجماعية، والفردية، الواجبة على المسلم، حين يستشعر أمراً مخالفاً للشرع، مما يدعم المواقف الفردية والجماعية المتصدية للانحراف عن المنهج الشرعي. والإسلام بذلك يخالف منطلق الحقوق السياسية في التصور الغربي، لارتباط الحقوق بالحرية السياسية في الغرب، والتي ترتبط بميول الفرد ورغبته في ممارسة حقه من عدمه. وفي حين أوجب الشارع على المسلمين المناصحة والمحاسبة السياسية للحكام، ولقد اكتفت النظرية السياسية الغربية بإبراز حق المرء، من منطلق حريته الشخصية والسياسية، في أن يتبنى المعارضة السياسية للنظام، أما الإسلام فقد تجاوز النظرة الضيقة بالتأكيد على أن دور الفرد ليس سلبياً يتمثل في المعارضة السلبية للنظام، وإنما يبنى أساساً على قاعدة الطاعة الشرعية لتحقيق الوحدة الداخلية، وعلى قاعدة الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر، التي تشمل مناصحة ومحاسبة الحاكم، عن الانحرافات الشرعية، والتي قد تصل إلى عدم الطاعة في المعصية، أو الخروج على الحاكم، إذا أظهر الكفر البواح في المجتمع.

وبذلك تربط الشريعة الإسلامية ربطاً محكماً، بين الحقوق السياسية للمسلمين والواجبات الشرعية عليهم. كما تقدم النظرية السياسية الإسلامية، كذلك، عدة ضمانات للحقوق السياسية، منها ما يتعلق بمسؤولية الدولة في إقامة الشرع الإسلامي، ومنها ما يتعلق بدور الجماعات والأفراد في ضمان الحقوق السياسية للمسلمين، من أمر بالمعروف ونهي عن المنكر والدعوة إلى الخير، ومحاسبة الحكام، ونصح المسلمين، وتثقيفهم، ونشر الأفكار، التي تعالج شؤون الأمة السياسية والاقتصادية والاجتماعية بينهم، بهدف النهوض بهم لتحمل مسؤولية الخلافة في الأرض وعمارة الكون.

كما تناول البحث، كذلك، حقوق الإنسان التعبدية، والتي أكد البحث أنها تبنى على قواعد تخالف فكرة الحرية الدينية في الفكر الغربي، وذلك لأن الحرية الدينية في الفكر الغربي تنطلق من أن التدين صلة روحية محضة بين الإنسان وخالقه، لا شأن لها بواقع الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وما يتعلق بذلك من تشريعات وأنظمة، وذلك

لارتكاز الدولة في الغرب على المبدأ «العلماني» و«القومي».
كما أن الحرية الدينية تعني حق الإنسان في اعتناق أي دين يشاء، وفي الإلحاد. أما حقوق الإنسان التعبدية فتنطلق من قواعد شرعية لا علاقة لها «بالحرية». فقد جاءت الشريعة بأحكام تفصيلية، في أمور العقائد، والعبادات، وأحكاماً ذات بعد اجتماعي، تتعلق بحفظ دين الإسلام من العبث، وصيانة المجتمع من الانحرافات العقائدية، والفكرية، التي قد تطرأ على بعض أفراد المجتمع. وقد تمت دراسة حقوق الإنسان التعبدية بالنظر إلى أحكام عدم الإكراه في الدين لغير المسلمين، ثم النظر في واجب الدولة الشرعي في حفظ عقائد، وشرائع الدين الإسلامي، كجزء من مسؤولية الدولة في إقامة الشرع الإسلامي، ومعالجة الدولة للاختلافات التي تظهر بين المسلمين نتيجة لاختلاف الاجتهادات، ثم واجب الدولة إذا ما ظهر الكفر البواح في العقائد، من أي فرد، أو جماعة تنتسب إلى الإسلام.

وقد بينا من خلال دراسة الأحكام التعبدية أن الإسلام قد حدد للدولة دوراً ينطلق من واجبها في حراسة الدين، من البدع، وألزمها التقيد بأطر تمنعها من التدخل في الأمور الاعتقادية، والتعبدية المختلف فيها، بين المسلمين، وجعل لها حق الدعوة إلى الحق، وتصحيح المفاهيم، دون اللجوء إلى القوة المادية، لإكراه المسلمين على اعتناق أفكار

ومفاهيم غير قطعية من الشرع، والتي تتفاوت العقول في إدراك أدلتها، ما دام أن تلك المفاهيم والأفكار لا تخرج عن الإسلام. بالإضافة إلى ذلك، جرى في ثنايا البحث الرد على عدد من الشبهات المتعلقة بأحكام المرتد الثابتة بالشريعة الإسلامية، وبيان أهمية تلك الأحكام في بناء المجتمع الإسلامي، ضمن الأطر الشرعية الثابتة.

ومن خلال الجوانب المختلفة التي تطرق إليها البحث يتأكد أن أحكام وحقوق الإنسان التي جاء بها الشرع لا يضاهيها أحكام وتشريعات أي تنظيم اجتماعي آخر، فضلاً عن أن تحقيقها يستلزم قيام المجتمع الإسلامي، الذي يبني كيانه السياسي، وعلاقاته، على العقيدة الإسلامية، ومفاهيمها، وأحكام الشريعة المنظمة لواقع الحياة.

قائمة المراجع

١ ـ **القرآن الكريم**.

٢ ـ **ابن الأثير**، جامع الأصول من أحاديث الرسول، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٣ ـ **الأعظمي**، محمد، سنن ابن ماجه، الرياض، شركة الطباعة السعودية، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٤ ـ **ابن تيمية**، أحمد عبد الحليم، الفتاوى، جمع عبد الرحمٰن بن قسام، بيروت، دار العربية للطباعة والنشر، ١٣٩٨هـ.

٥ ـ **أبو جيب**، سعدي، دراسة في منهاج الإسلام السياسي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٥م.

٦ ـ **ابن حزم**، أبي محمد، المحلي، تحقيق: أحمد محمد شاكر، دار الفكر (مكان وتاريخ النشر غير معروف).

٧ ـ **الجويني**، الغياثي، غياث الأمم في التياث الظلم، قطر، الشؤون الدينية، ١٤٠٠هـ.

٨ ـ الدكتور حلمي، محمد، **المبادئ الدستورية العامة**، بيروت، دار الفكر العربي، ١٩٦٩م.

٩ ـ الدكتور حماد، أحمد جلال، **حرية الرأي في الميدان السياسي في ظل مبدأ المشروعية، بحيث مقارن في الديمقراطية الغربية والإسلام**، المنصورة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٤٠٨هـ ـ ١٩٨٧م.

١٠ ـ الدكتور الحمادي، سليمان، عمر بن الخطاب، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٩٦٩م.

١١ ـ **الحنبلي، محمد السفاريني، شرح ثلاثيات مسند الإمام أحمد**، بيروت، المكتب الإسلامي، الجزء الأول، ١٣٩٩هـ.

١٢ ـ **الخلال**، أبي بكر أحمد بن محمد، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، دراسة وتحقيق: عبد القادر أحمد عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٦هـ ـ ١٩٨٦م.

١٣ ـ **ابن خلدون**، المقدمة، بيروت، دار القلم، ط١، ١٩٧٨,١٤ ـ الدغمي، محمد راكان، التجسس وأحكامه في الشريعة الإسلامية، عمان، جمعية عمال المطابع التعاونية، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

١٤ ـ الدكتور رباط، أدمون، **الوسيط في القانون الدستوري العام**، بيروت دار العلم للملايين ١٩٦٥م.

١٥ ـ أبو يوسف، القاضي، كتاب **الخراج**، (مكان وتاريخ النشر غير معروف).

١٦ ـ الشاطبي، الإمام أبي إسحاق، **الاعتصام**، بيروت، دار المعرفة (بدون تاريخ).

١٧ ـ الشاطبي، الإمام أبي إسحاق، **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت، دار المعرفة (بدون تاريخ).

١٨ ـ الشنقيطي، محمد الأمين، **أضواء البيان في إيضاح القرآن**، الرياض، الرئاسة العامة لإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، ١٤٠٣هـ.

١٩ ـ الدكتور الشيشاني، عبد الوهاب عبد العزيز، **حقوق الإنسان وحرياته الأساسية في النظام الإسلامي والنظم المعاصرة**، مطابع الجمعية العلمية الملكية (بدون مكان نشر)، ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

٢٠ ـ الدكتور طبلية، **القطب محمد القطب**، الإسلام وحقوق الإنسان، دراسة مقارنة، القاهرة، دار الفكر العربي، ١٣٩٦هـ ـ ١٩٧٦م.

٢١ ـ الدكتور ظاهر حسن، **دراسات في تطور الفكر السياسي**، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٢٢ ـ عبد الله، عبد الحكيم حسن محمد، **الحريات العامة في الفكر والنظام السياسي في الإسلام**، دراسة مقارنة، القاهرة، دار الاتحاد العربي للطباعة، ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

٢٣ ـ الدكتور عثمان، محمد فتحي، **من أصول الفكر السياسي الإسلامي**، بيروت، مؤسسة الرسالة ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٢٤ ـ العسقلاني، ابن حجر، **فتح الباري في شرح صحيح البخاري**، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر (بدون تاريخ).

٢٥ ـ **عودة**، عبد القادرة، التشريع الجنائي في الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، (بدون تاريخ).

٢٦ ـ الدكتور غزوي، محمد سليم محمد، **الحريات العامة في الإسلام مع المقارنة بالمبادئ الدستورية الغربية والماركسية**، الاسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، (بدون تاريخ).

٢٧ ـ الدكتور قربان، ملحم، **قضايا الفكر السياسي**، الحقوق الطبيعية، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٤٠٣هـ ـ ١٩٨٣م.

٢٨ ـ القرطبي، محمد بن أحمد، **الجامع لأحكام القرآن**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٦٥م.

٢٩ ـ الدكتور قلعة جي، محمد رواس، **موسوعة فقه عبد الله ابن مسعود**، القاهرة، مطبعة المدني، ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

٣٠ ـ الماوردي، أبي الحسن، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٣١ ـ راجع الدكتور مفتي، محمد أحمد، **أركان وضمانات الحكم الإسلامي، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية**، جامعة الكويت، السنة الخامسة، العدد الثاني عشر، ربيع ١٤٠٩هـ ديسمبر ١٩٨٨م، ص (٧٥ ـ ١٣٠).

٣٢ ـ **المقدسي**، ابن قدامة، المغني، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض، (بدون تاريخ).

٣٣ ـ المودودي، أبو الأعلى، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، جدة، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ١٤٠٥هـ ـ ١٩٨٥م.

٣٤ ـ ميل، جون ستيوارت، **الحرية**، ترجمة عبد الكريم أحمد، القاهرة، مطابع سجل العرب، ١٩٦٦م.

٣٥ ـ الدكتور النفيسي، عبد الله، **في السياسة الشرعية**، الكويت، دار الدعوة، ١٩٨٤م.

٣٦ ـ الإمام النووي، أبي زكريا، **رياض الصالحين**، دمشق، دار المأمون للتراث، (بدون تاريخ).

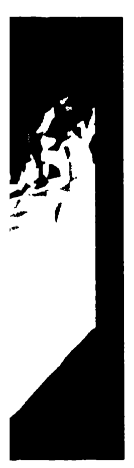
٣٧ ـ الإمام النووي، أبي زكريا، **صحيح مسلم شرح النووي**، بيروت، دار الفكر ١٤٠١ ـ ١٩٨١م.

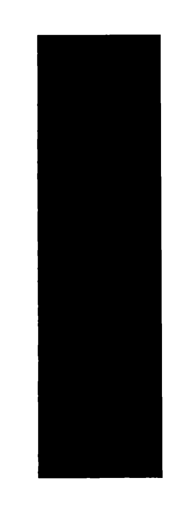
٣٨ ـ هوريو، أندريه: **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤م.

النظرية السياسية الإسلامية

باتت فكرة حقوق الإنسان والدعوة إليها من القضايا الجوهرية في المجتمعات المعاصرة، ومع عدم وجود خلاف حقيقي على مستوى المبدأ لكن الخلاف في مستوى التفعيل والممارسة بل والتنظير لحقوق الإنسان خلاف حقيقي قائم، خصوصاً في ظل جعل المجتمع الغربي مرجعاً ومعياراً في رسم ملامح هذه الحقوق وحدودها، وتسعى هذه الدراسة للكشف عن الإطار المنظم لحقوق الإنسان في النظام السياسي الإسلامي، مقارناً بفكرة الحقوق في الفكر الغربي، ليتضح للقارئ مناطق الاشتراك والافتراق بين الرؤية الوضعية والرؤية الشرعية.

مركز تكوين





www.takween-center.com
info@takween-center.com
@takweencenter
/takweencenter

